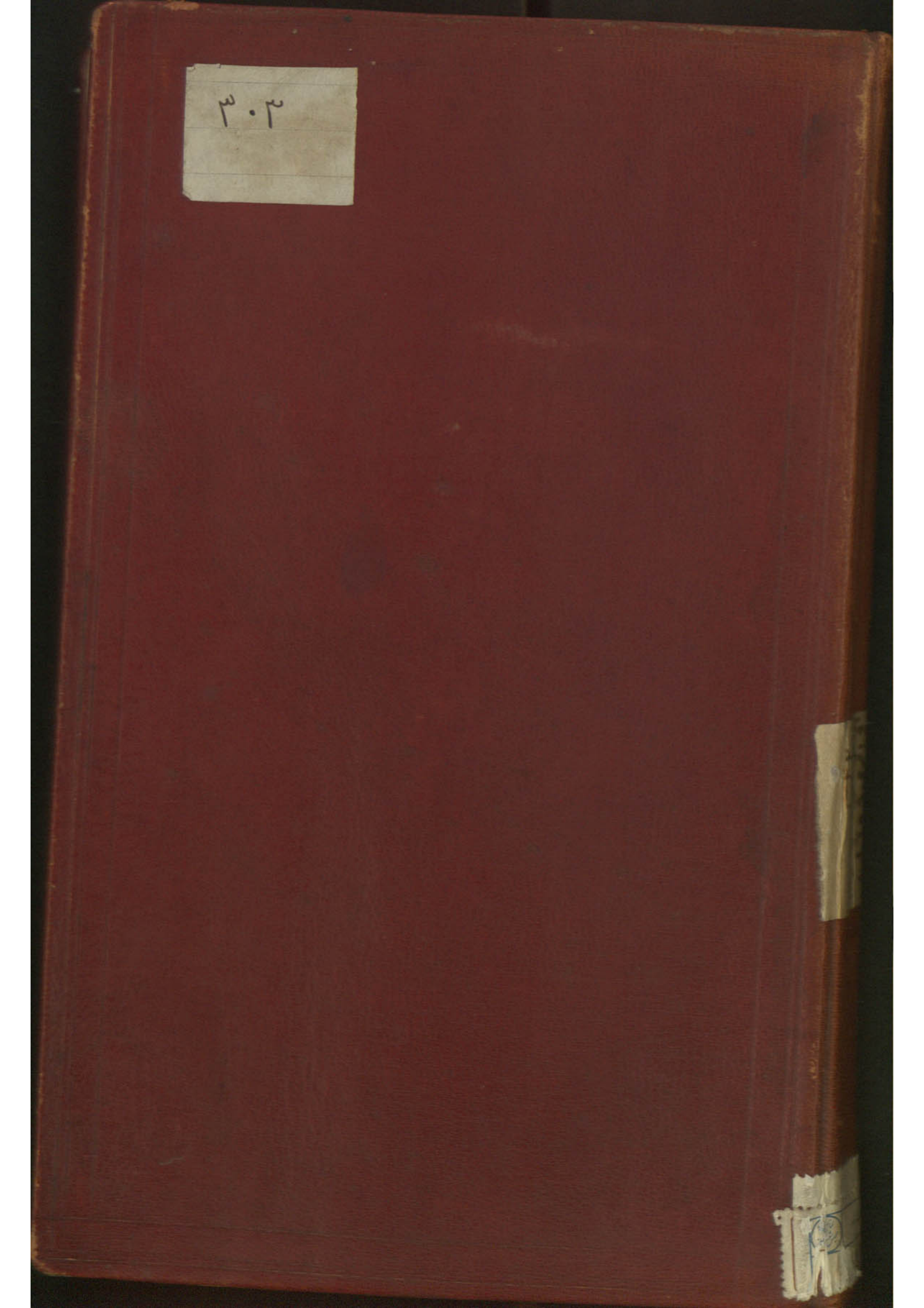
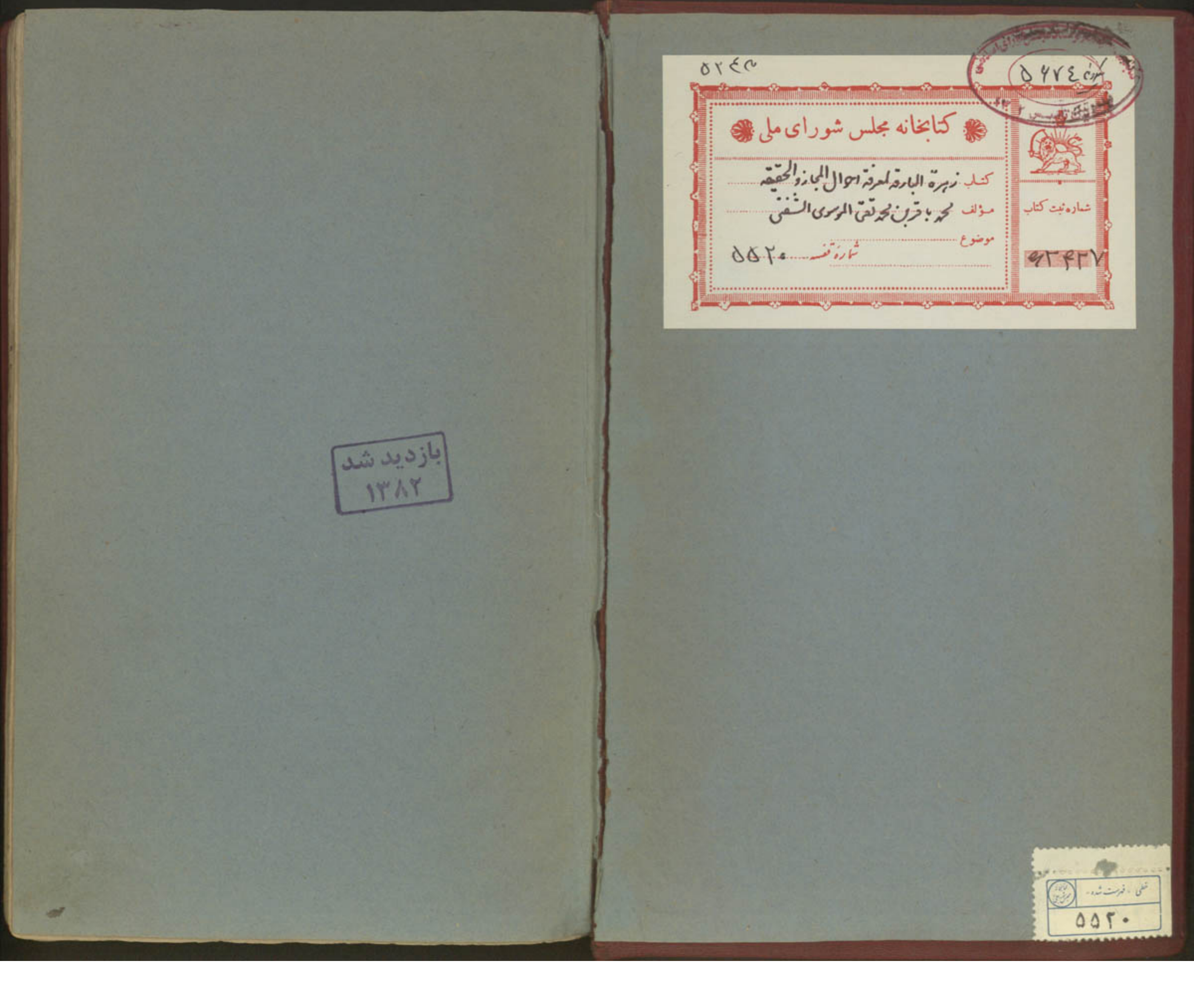
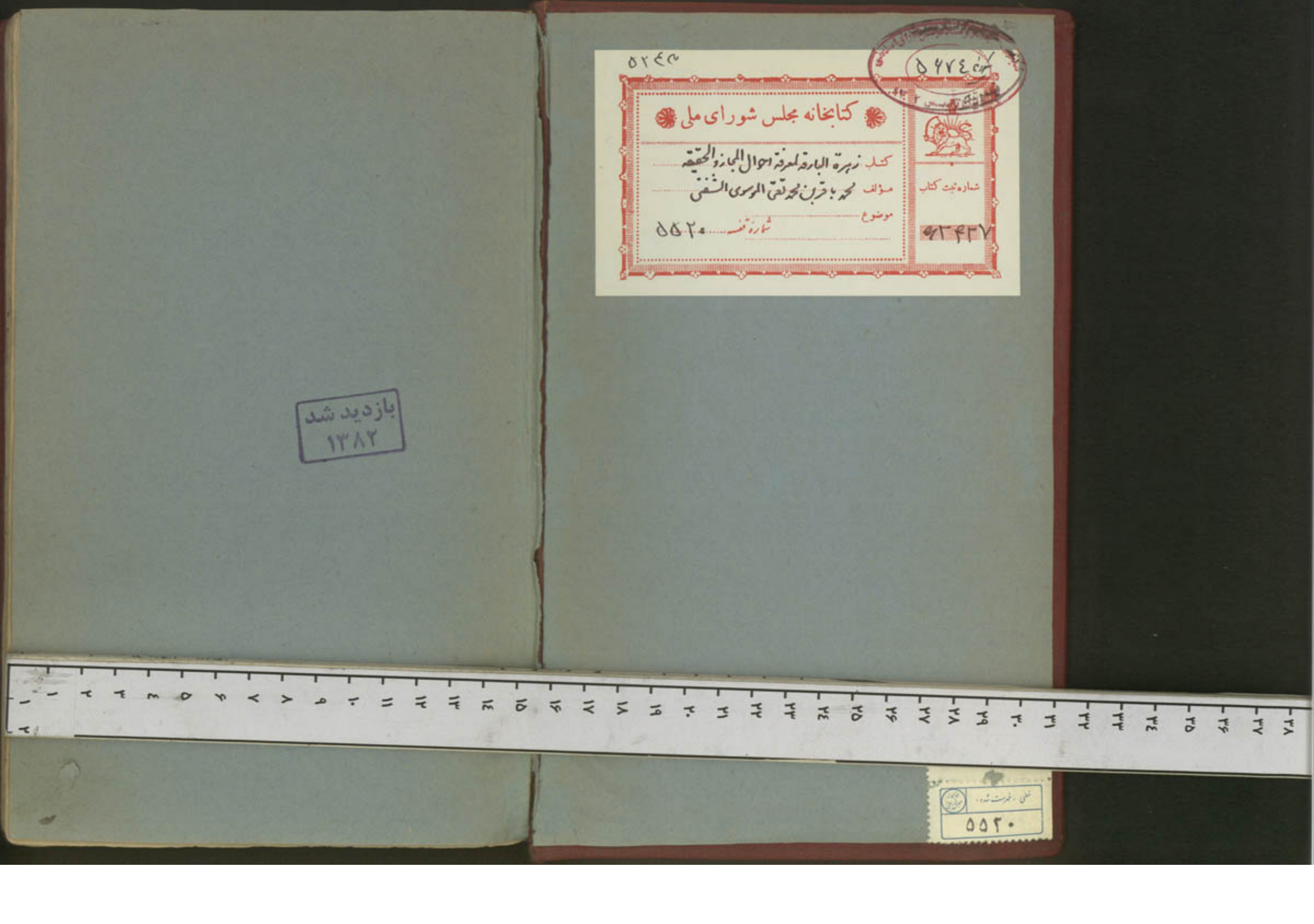
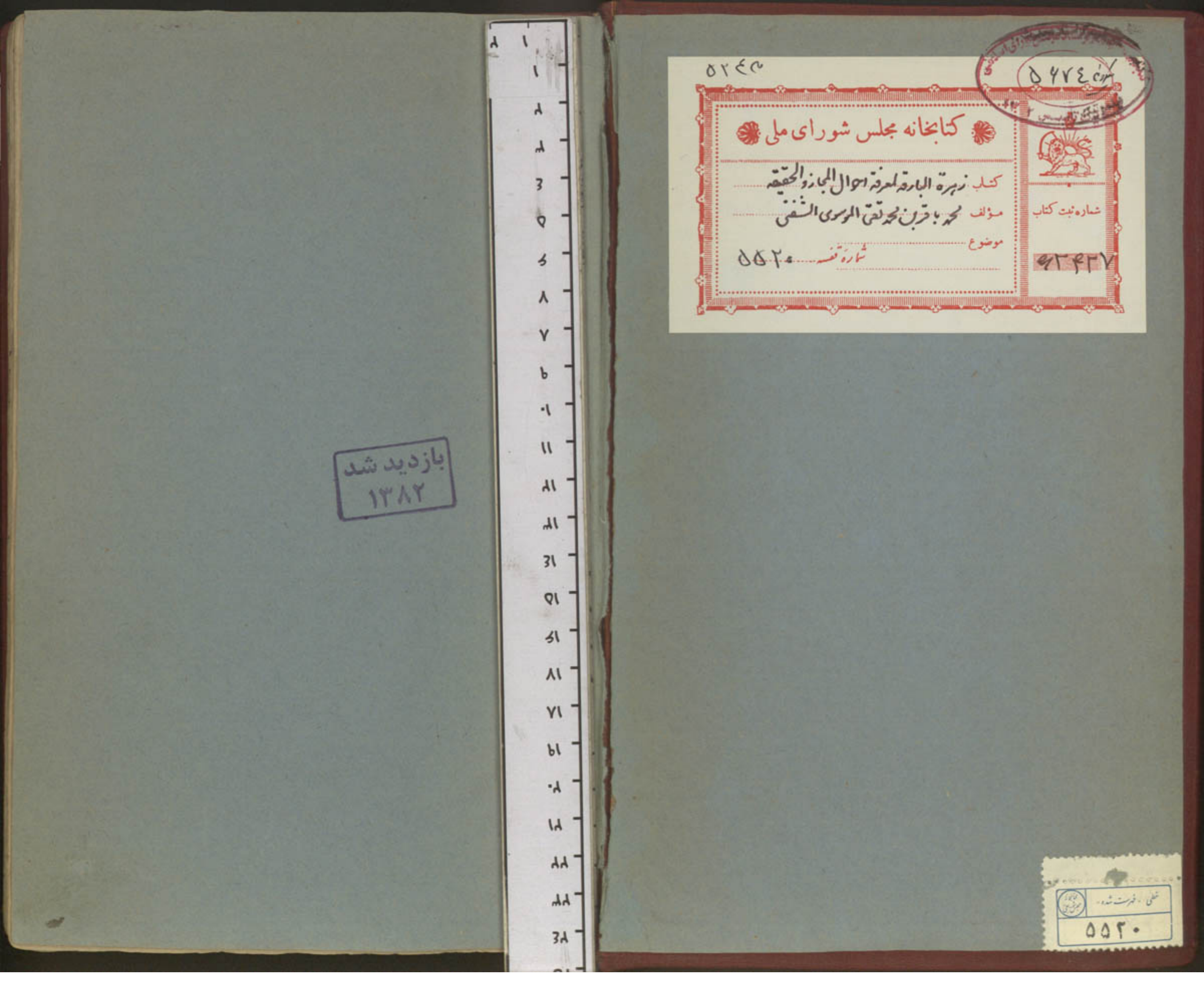


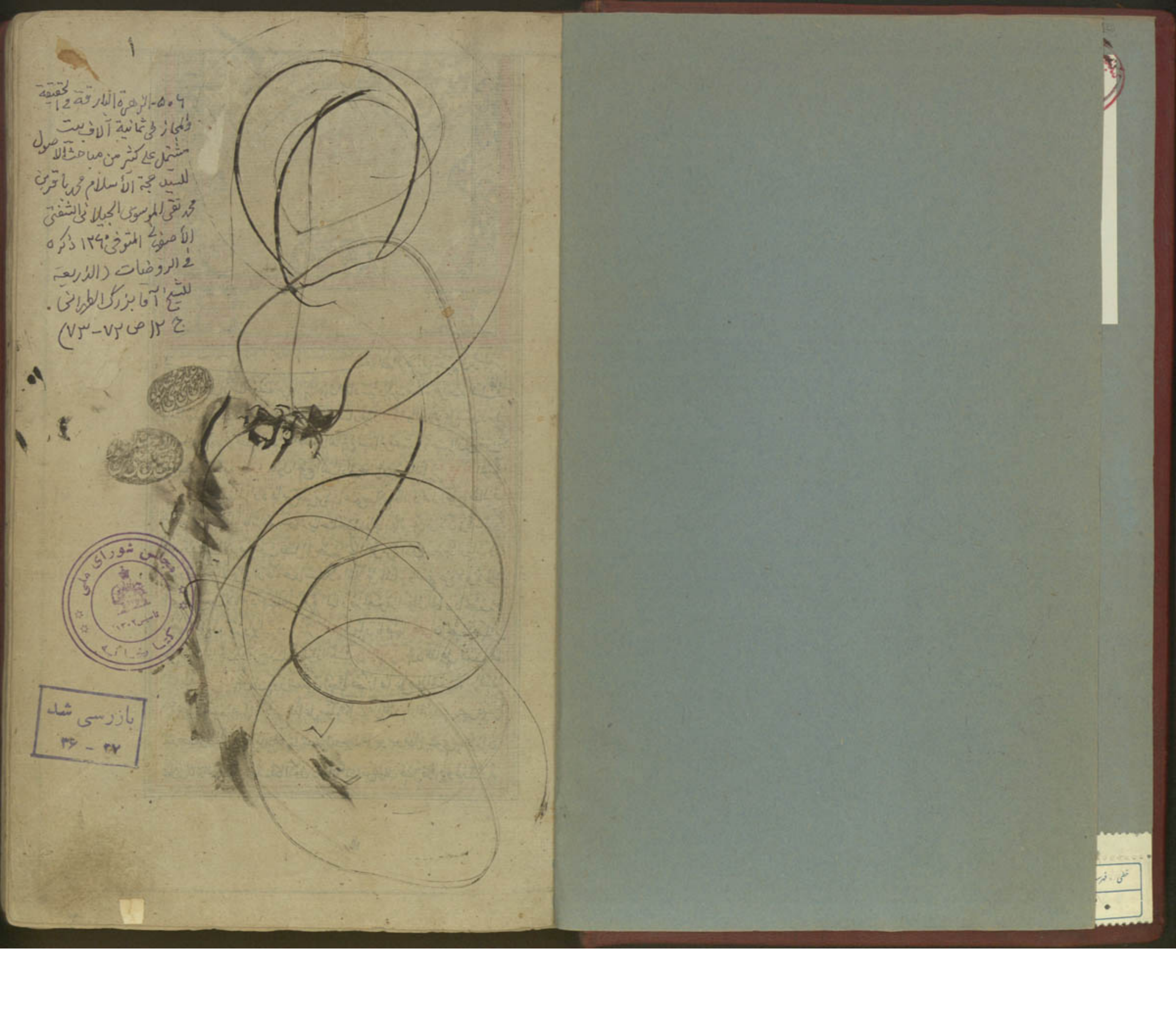

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب: زهرة البارقة لمعرفة احوال المجاز والحقيقة
مؤلف: محمد باقر بن محمد تقی الموسوی الشفتی
موضوع
شمارهٔ قفسه ۵۵۲۰
شماره ثبت کتاب
بازدید شد
۱۳۸۲
۵۵۲۰



۵۲۴۴
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب زهرة البارقة لمعرفة احوال المجاز والحقيقة
مؤلف محمد باقر بن محمد تقی الموسوی النقفی
موضوع
شمارهٔ قفسه ۵۵۲۰
شماره ثبت کتاب
۶۳۴۲۷
۵۶۷۴۶
بازدید شد
۱۳۸۲
۵۵۲۰



کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب زبدة البارقة لمعرفة احوال المجاز والحقيقة
مؤلف محمد باقر بن محمد تقی الموسوی الشفتی
موضوع
شماره قفسه ۵۵۲۰
شماره ثبت کتاب
بازدید شد
۱۳۸۲
۵۵۲۰



أ

٥٠٦- الزهرة الدارقة في الحقيقة والمجاز في ثمانية آلاف بيت مشتمل على كثير من مباحث الاصول للسيد حجة الاسلام محمد باقر بن محمد تقي الموسوي الجيلاني الشفتي الأصفهاني المتوفى ١٢٦٠ ذكره في الروضات (الذريعة للشيخ آقا بزرگ الطهراني. ج ١٢ ص ٧٢-٧٣)



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي تنزهت حقيقته عن مجازية العقول الفاسدة وتكبرت صفاته عن تهمة السلب والمجاوزة والمشابهة واطردت الآئه الى عباده بالمبادرة والمسارعة والصلوة والسلام على سيد رسله وافضل انبيائه الراكبين وعترته الامجاد الفاخرة سيما ابن عمه ووصيه الذي ختم علاه الفضيلة والسعادة وبعد يقول احوج العباد الى غفران ربه الغافر ابن محمد تقي الموسوي محمد باقر هذه مقالة اراد فيها مني بعض من كنت اعتني بصلاح حاله واهتم بانجاح مقاله و سؤاله قد بينت فيها باعانة الله سبحانه مباحث الحقيقة والمجاز بما لم يبين الى الآن في رسالة ولا كتاب واوضحت الامر فيها بحيث يصل الى حقيقة الحال كل من له ادنى تدبر بلا ارتياب وارجو منه ومن سائر الاخوان الدعاء عند استيلاء الخلائق بالمنام والصفح عن زلاتي فانه عزلة باني من اضعف الانام وسميتها بالزهرة الباردة لمعرفة احوال المجاز والحقيقة و رتبتها على مقدمة وابواب وخاتمة المقدمة في بيان ما فيها اعلم ان الحقيقة فعيلة من حق الامر اذا ثبت او من حققت الامر اذا اثبته وعلى الاول يكون للفاعل فمعناها الثابتة وعلى الثاني يجوز ان يكون للمفعول ايضا فمعناها على هذا المثبتة او المثبتة ولا يخفى ان صيغة فعيل اذا كانت للفاعل سواء كانت من اللازم او المتعدي يجب فيها رعاية التذكير والتانيث واما اذا كانت للمفعول وجرت على موصوفها فيستوي فيه الامران بخلاف ما اذا لم يكن جارية عليه فكالاول دفعا للالتباس كقولك قتيل فلان وقتيلته

فعلى هذا اذا قلت الكلمة الحقيقة فلا شبهة في صحته من حيث الصناعة اذا كانت للفاعل ويكون معناه بناء على الاشتقاق من اللازم الكلمة الثابتة لثبوتها في محلها الاصلي والموضوع له وبناء على الاشتقاق من المتعدي الكلمة المثبتة لاثباتها المدعى والمدلول واما اذا كانت للمفعول فصحته مشكل لما عرفت من التسوية بين المذكر والمؤنث الا ان يجمع اصل الاستعمال او يدعى ان مرادهم من التسوية بينهما انه لا يعتبر فيها حينئذ الحاق العلامة كما في الاول لا ان المعتبر عدم الالحاق فالحاقها حينئذ غير مضر ويكون معنى قولك الكلمة الحقيقة حينئذ الكلمة المثبتة في محلها الاصلي واما اذا قلت اللفظ الحقيقة فينبغي ان لا يصح مطلقا لان الموصوف مذكر فيجب التجريد من علامة التانيث في جميع الحالات الا اذا اول اللفظ بالكلمة فيكون من هذا كله فيما اذا كانت محمولة على المعنى اللغوي واما اذا كان المراد المعنى الاصطلاحي فالاستعمال صحيح في جميع الصور المذكورة لان التاء حينئذ ليست للتانيث بل للنقل من الوصفية الى الاسمية والاسم من قبيل الجوامد فلا يجب المطابقة عقد وحل قيل معنى كون التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية ان اللفظ اذا صار بنفسه اسما لغلبة الاستعمال بعد ما كان وصفا كانت اسميته فرعا لوصفيته فشبه بالمؤنث لان المؤنث فرع للمذكر فجعل التاء علامة للفرعية كما جعلت في رجل علامة لكثرة العلم بناء على ان كثرة الشيء فرع تحققه اصلا انتهى وفيه تامل لان الظاهر من قولك ان التاء للنقل ان فائدتها نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية فتحقق النقل حينئذ موقوف على الحاق التاء ومقتضى ما ذكره هذا القائل حيث قال ان الاسم اذا صار الخ ان الحاقها موقوف على تحقق النقل فنقول ان تحقق النقل على ما ذكره فيلزم ان النقل موقوف على تحقق النقل فيلزم الدور وعلى تقدير الاغماض من ذلك الظاهر وقلنا ان معنى قولهم انها للنقل ان الاسم المنقول بعد تحقق النقل الحق فيه التاء نقول ان الدور وحينئذ وان كان مندفعا لكنه خلاف الواقع اذ الصحيح صار لغلبة الاستعمال اسما فحينئذ لا يصدق ان تحقق النقل لوجودها قبله ايضا وايضا ان ما ذكره يقتضي الحاق التاء في لفظ الفاعل والمفعول ونحوهما مما صارت الاسمية فيه غالبة على الوصفية بل وفي كل ما كان فرعا لشيء فكان اللازم الحاقها في المعرفة لكونها فرعا للنكرة وغيرها مع ان الامر ليس كذلك قطعا ويمكن ان يقال ان التاء في الوصف وان كانت موجودة قبل الغلبة

لم يكن لازمة في تلك الحالة بل كان اللازم اذ لها اذا كان الوصف جاريا على المذكور واما بعد بلوغه
الى حد الغلبة فهي لازمة مطلقا وهذا يقال الكلمة الحقيقة واللفظ الحقيقة فعلى هذا معنى
قولهم ان التاء للنقل الخ ان وجودها دائما او لزومها لذلك لكن بقي الكلام في سر لزوم التاء ح و
يمكن ان يقال لعل وجه ان الوصف بعد بلوغه الى حد الاسمية صار مشابها للاعلام وهي غير متغيرة
لما بين في محله فشابهها ايضا كذلك واما المجاز فهو اما مصدر ميمي او اسم للمكان من الجواز واي ما
كان اصله مجوز بفتح العين لان المصدر الميمي من الثلاثي المجرد قياسه فتح العين كالمقتل والمشرب
واما كسرها كالمرجع فقليل الا فيما كان فاؤه واوا فالاكثر فيه الكسر كالموضع واما اسم المكان
فانه اذا كان من الفعل الذي مضارعه مفتوح العين او مضمومها ولم يكن من باب المثال فالقياس فيه ايضا
كذلك على ما بين في محله ولما كان ما قبل الواو حرفا صحيحا وساكنا نقلت فتحته اليه فقلبت الفا فصار
مجازا اذا عرفت ذلك ظهر لك ان اطلاق الحقيقة على اللفظ المستعمل في الموضوع له مجاز والعلاقة
المشابهة وقد ظهرت مما تقدم فيكون استعارة واما اطلاق المجاز على المستعمل في غير الموضوع له
فكذلك لما عرفت من انه مشتق من الجواز وهو اما بمعنى العبور والتعدي تقول جاز المكان يجوز جوازا اذا
تعداه او بمعنى الامكان فيم الواجب والحرام تقول جاز الشيء يجوز جوازا اي ليس في تركه ولا في فعله
عقاب وعلى التقديرين اما ان يكون مصدرا ميميا او من اسماء المكان فهنا احتمالات اربعة الاول ان يكون
المجاز مصدرا ميميا من الجواز الذي بمعنى العبور ولا شبهة ان العبور من خواص الاجسام فيكون نسبته الى
غيرها مجازا لا محالة فاطلاقه على اللفظ المخصوص مجاز والعلاقة المشابهة لان اللفظ المستعمل في غير الموضوع
له قد تعدى عن معناه الاصلي فكانه جاز مكانه الحقيقي فيكون استعارة ولا يخفى ان المصدر ح بمعنى الفاعل
والثاني ان يكون اسما للمكان من الجواز بمعنى العبور ايضا ومعناه الحقيقي حينئذ المكان الذي هو محل
العبور فاذا اطلق واريد منه اللفظ المخصوص يكون مجازا والعلاقة المشابهة ايضا اذ المتكلم لما استعمله
في غير الموضوع له كانه محل جاز المتكلم فيه عن المعنى الاصلي والثالث ان يكون مصدرا ميميا من الجواز
الذي بمعنى الامكان وهو انما يكون حقيقة اذا اريد منه هذا المعنى فاطلاقه على الكلمة المخصوصة مجاز
ويمكن التكلف في تحقق العلاقة بانه من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب لان الكلمة صارت سببا



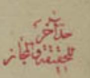
في غير معناها الاصلي اذ لو لم تكن لما امكن ذلك فيكون المجاز مرسلا والرابع ان يكون اسما
للمكان منه ايضا وهو ايضا بواسطة حقيقة لان المجاز بهذا المعنى كما يمكن حصوله في الاعراض
فاللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع مجاز ان يستعمل في غير معناه الاصلي ثم لا
يخفى ان كون الحقيقة والمجاز مجازين في اللفظين المخصوصين انما هو بحسب اصل اللغة والحاصل
هما مجازان لغويان في اللفظين المخصوصين واما في الاصطلاح فحقيقتان فاذا استعملهما
المخاطب بالاصطلاح في معناهما اللغوي يكونان مجازين بحسب الاصطلاح ومن هنا يعلم
الجواب عما لو سئل اي حقيقة يكون مجازا وحقيقة واي مجاز يكون حقيقة ومجازا فان لفظ
الحقيقة اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في المعنى اللغوي واللفظ المخصوص يكون حقيقة في
الاول ومجازا في الثاني وكذا اذا استعمل لفظ المجاز في المعنيين فانه يكون حقيقة في اللغوي و
مجازا في الاصطلاحي واما اذا استعمله المخاطب بعرف الاصطلاح فبالعكس الامران هذا معنى المجاز
اللغوي واما الاصطلاحي فقد اختلف في ذلك فقيل ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له
يعرفها المجاز بالمقايسة وفيه نظر لانه يستلزم انتقاض كل من الحقيقة والمجاز بالاخر بيان ذلك ان
اللفظ اذا كان موضوعا عند طائفة لمعنى وعند اخرى لاخر كلفظ الفعل مثلا فانه موضوع
في اللغة للحدث المعلوم وعند النحاة للكلمة المخصوصة فاذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في
الحدث يكون حقيقة لا محالة مع انه يصدق عليه انه لفظ مستعمل في غير الموضوع له واذا
استعمله في الكلمة يكون مجازا كذلك مع انه يصدق عليه انه مستعمل في الموضوع له فانتقض حد المجاز
بالحقيقة وبالعكس وكذا الكلام فيما اذا استعمله المخاطب بعرف النحاة في الحدث والكلمة المخصوصة فلما
قيد جماعة من الاعلام الحدين المذكورين باصطلاح به التخاطب فقالوا الحقيقة لفظ مستعمل فيما
وضع له في اصطلاح به التخاطب وكذلك الكلام في حد المجاز فتوهم انه يندفع النقض المذكور لان
لفظ الفعل مثلا اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في الحدث لا يصدق عليه حد الحقيقة اذ ليس هو
الموضوع له بذلك الاصطلاح فلا يصدق عليه انه مستعمل في غير ما وضع له بذلك الاصطلاح وان
كان مستعملا في غير ما وضع له باصطلاح اخر وكذا اذا استعمله في الكلمة المخصوصة فانه لا يصدق عليه

حد الحقيقة اذ لم يصدق عليه انه مستعمل في الموضوع له بهذا الاصطلاح وان كان موضوعا له باصطلاح
آخر وهكذا فيما اذا استعمل المخاطب بعرف النحاة فيهما وفيه نظر لانا لا نسلم سلامة الحدين عن الانتقاض
بزيادة القيد المذكور اما اذا كان القيد متعلقا باستعمل فواضح اذ المعنى حينئذ هكذا الحقيقة
اللفظ المستعمل في اصطلاح به التخاطب في موضوع له وهو لا يستلزم ان يكون ذلك موضوعا له
في ذلك الاصطلاح ليصدق فيه ولو لم يكن ذلك موضوعا له بذلك الاصطلاح بل كان موضوعا
له باصطلاح آخر واما اذا كان متعلقا بالموضوع له او بما وضع له كما هو الظاهر والظاهر ان بناء الدفع
عليه فلبقاء الانتقاض ايضا في مواضع الاول في اللفظ المشترك اذا استعمل في احد معانيه لاجل المناسبة
بينه وبين معنى آخر منها توضيح ذلك هو ان اللفظ المشترك يمكن استعماله من وجهين احدهما
استعماله في الموضوع له لملاحظة الوضع وهو ظاهر والثاني استعماله في بعض معانيه لا لذلك بل
لتحقق المناسبة بينه وبين معنى آخر من معانيه ولا شك انه يصدق عليه في الصورتين انه استعمل
فيما وضع له في اصطلاح التخاطب فلا يجدي نفعا والثاني في النقل التعيني وهو ان يستعمل اللفظ في
غير الموضوع له مجازا ثم كثر استعماله فيه الى ان صار حقيقة فيه وهجر المعنى الاول ولا شك ان
هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى بعد الغلبة مع انه يصدق عليه انه استعمل في غير الموضوع له في اصطلاح
التخاطب ومجاز قبل الغلبة مع انه يصدق عليه انه استعمل في الموضوع له في اصطلاح التخاطب
الجملة والثالث في النقل التعييني وهو ان يخصص اللفظ في اول الامر لغير معناه الموضوع له مع
المناسبة بينهما وهذا اللفظ عند المخاطب بعرف الناقل سواء استعمل في المعنى المنقول منه ثم في المنقول
اليه او بالعكس يصدق عليه انه استعمل في غير ما وضع له او فيه في اصطلاح التخاطب ولو فرض الاستعمال
فيهما مع تعدد المستعمل واتحاد زمان الاستعمال كان الانتقاض اظهر لعدم ورود دعوى ظهور
المشتق في الحال كما عند اتحاد المستعمل وتعدد زمان الاستعمال مع ان المعرفين باجمعهم
لم ياتوا بصيغة المشتق الذي يمكن دعوى ظهور الحال فيه بل بعضهم اتى بصيغة الماضي ثم الفرق
بين الصورة الثانية والثالثة مع اشتراكهما في اصل النقل اعتبار وحدة المعنى في الاولى وتعدده
في الثانية ولهذا افردنا كلا منهما وان امكن ادخالها في عنوان واحد والرابع فيما اذا كان اللفظ موضوعا

عند

عند طائفة لمعنى وكان عندهم له معنى مجازي فانه اذا استعمل في المعنى الحقيقي ثم في المجازي ثم
او بالعكس يصدق عليه حال استعماله في المعنى المجازي حد الحقيقة وفي المعنى الحقيقي حد المجاز
ولم يدفع القيد المذكور ولو فرض الاستعمال هنا ايضا مع تعدد المستعمل واتحاد زمان
الاستعمال كان الانتقاض اظهر لما مر وبالجملة ذلك القيد لا يسلم الانتقاض ولم يحصل بسببه الامان
ولهذا نرى جملة من الاعلام لم يلتفتوا الى هذا القيد بل اختاروا الحد المذكور للحقيقة والمجاز
واجابوا عن انتقاض كل منهما بالآخر باعتبار قيد الحيثية بناء على ان الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار
يعتبر في تعاريفها التقييد بالحيثية وان لم يصرح بها لانسباق الذهن اليها فعلى هذا يقال ان
لفظ الفعل مثلا لو استعمله المخاطب بعرف اللغة في الكلمة المخصوصة لم يصدق عليه حد الحقيقة
لوضوح انه لم يستعمل في الموضوع له من حيث هو كذلك وفيه نظر ايضا لانا لا نعرف فرقا بين
القيدين اذ نقول ان اريد بعدم صدق حد الحقيقة المقيد بالحيثية على لفظ الفعل في المثال
المفروض عدم الصدق بالنظر الى مجرد هذا الاستعمال فقط فهو مسلم لكن نقول الحد المقيد
باصطلاح التخاطب ايضا كذلك ضرورة انه لا يصدق على ذلك اللفظ بالنسبة الى ذلك
الاستعمال انه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب وكيف مع انه غير الموضوع له بذلك
الاصطلاح وان اريد بعدم الصدق عدمه مطلقا وان كان مع قطع النظر عن خصوصية
هذا الاستعمال فهو ممنوع وكيف لا مع ان المفروض ان هذا اللفظ قبل هذا الاستعمال او
بعده قد استعمل في الموضوع له من حيث هو موضوع له فيصدق عليه انه استعمل في الموضوع له
من حيث هو موضوع له في الجملة فيلزم ان يكون حقيقة في هذا الاستعمال مع انه مجاز فيرد الانتقاض
في جميع ما تقدم من المواضع المذكورة فلا فرق بين الحد المقيد باصطلاح التخاطب والحيثية و
يمكن ان يقال ان عدم الفرق بين الحد المقيد بالقيدين انما يسلم اذا كان المراد ثاني شقي الترديد
واما اذا كان المراد اولهما فعدم الفرق في غير استعمال المشترك من المواضع المذكورة مسلم
واما فيه فلا بل يندفع النقض به ايضا مع قيد الحيثية ويبقى مع اصطلاح التخاطب كما لا
يخفى فقيد الحيثية لذلك اولى منه لكن يمكن المناقشة بانا نرى كلمات المتكلفين بالحيثية مختلفة

فبعضهم قال اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة والا فمجاز وبعضهم قال المجاز اللفظ المستعمل في غير
له وبعد ملاحظة الحيثية يكون التعريف الاول وان لم يستعمل اللفظ فيما وضع له من حيث انه الموضوع
له فمجاز وفي الثاني المجاز اللفظ المستعمل في غير الموضوع له من حيث انه غير الموضوع له والآخر غير صادق
بالنسبة الى استعمال المشترك في الفرض المذكور لعدم استعماله في غير الموضوع له كما لا يصدق
عليه حد الحقيقة لما مر فيلزم ان لا يكون حقيقة ولا مجازا وفساده ظاهر اما الاول فهو وان كان جامعا
عليه لوضوح انه يصدق على المشترك انه لم يستعمل في الموضوع له من حيث هو موضوع له لكن
لم يطرد الحد بالالفاظ المهملة والمستعملة في غير معانيها غلطا كقولك خذ هذا الكتاب مشيرا الى الفرس و
كذا الالفاظ الموضوعة الغير المستعملة لا في معانيها الحقيقية ولا في غيرها لصدقه على الجميع مع عدم كونه
من افراد المحدود واما يجعله حد المجاز بناء على الاول وان كان منعكسا لكنه ليس بمطرد لما عرفت واما على الثاني فليس بمطرد
ولا منعكس اما الاول فلدخول الالفاظ المستعملة في غير معانيها غلطا تحت الحد اذ يصدق عليها انها
استعملت في غير الموضوع له من حيث انه كذلك فتأمل واما الثاني فلما عرفت من عدم صدق الحد على
المشترك في الفرض المتقدم بل نقول انه على هذا لم يصدق على شيء من المجازات الصحيحة لوضوح انها
لم تستعمل في غير الموضوع له من حيث انه غير الموضوع له بل استعملت في غير الموضوع له من حيث وجود
العلاقة بينه وبين الموضوع له مع انا نقول ان الحيثية المذكورة في حد المجاز اما تعليلية كما هي في
حد الحقيقة كذلك او تقييدية وكلاهما غير ممكن اما الاول فلما عرفت من ان المصحح للاستعمال المجازي
ليس عدم الوضع بل تحقق العلاقة بين المعنى المجازي وبين الموضوع له واما الثاني فلما عرفت ايضا من
الانتقاض الا ان يقال ان المراد غير الموضوع له الذي يكون بينه وبين الموضوع له علاقة وقال بعض الافاضل قيد
الحيثية وان اسلم حد الحقيقة عن الانتقاض لكن لا يسلم حد المجاز واما اصطلاح التخاطب فمجرده في حد



المجاز غير كاف ايضا بل لا بد ان يقال انه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح به التخاطب لعلاقة
بينه وبين الموضوع له او نحو ذلك مما يؤدي مؤداه والا لانتقض بالالفاظ المستعملة في غير معانيها
غلطا وقال جمع من الاعلام ان الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز غيره لعلاقة اي اللفظ
المستعمل في غير وضع اول لعلاقة ولا يخفى ان هؤلاء الجماعة اما ان يجعلوا لفظ الوضع هنا بمعنى

الموضوع

الموضوع وكلمة في صلة للاستعمال فيكون الحاصل ان الحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له
فيرد عليهم جميع ما تقدم مضافا الى ان قيد اول هنا لا ثمرة له بل هو مخل على ما يأتي فيحتاج تصحيح
الحد اما الى قيد الحيثية او اصطلاح التخاطب وقد عرفت حالهما او يبقونه على ظاهره ويجعلون كلمة
في للسببية كما صرح به الشارح العضدي فيكون الحاصل على هذا ان الحقيقة لفظ مستعمل
بسبب وضع اول وهو مع عدم ما نوسبه منظور فيه من وجوه اما اولا فلان المراد منه مفقود من المجاز
اذ هو ايضا مسبب للوضع لوضوح انه لو لم يتحقق الوضع لم يتحقق المجاز وهو ظاهر وربما دفع ذلك
بارادة السبب القريب من السببية وهو غير متحقق الا في الحقيقة اذ الوضع وان كان سببا لاستعمال
اللفظ في المعنى المجازي الا انه سبب بعيد والسبب القريب فيه وجود العلاقة والتحقيق ان يقال ان
الوضع في الحقيقة بانفراده ليس سببا قريبا تاما وكذا وجود العلاقة في المجاز بل لا بد من انضمام
الارادة القرينية من المستعمل اليهما فالسبب التام القريب في الاول الوضع وارادة المستعمل وفي الثاني
وجود العلاقة مع ارادته واما ثانيا فلانتقاض عكسه بالمشترك عند استعماله في الموضوع له الثانوي
اذ لم يصدق عليه انه استعمل بسبب وضع اول بل بسبب الثاني مثلا ويمكن دفع ذلك ايضا بانه
يمكن ان يكون مرادهم بالوضع الاول ما لم يلاحظ فيه الوضع الآخر سواء تحقق للفظ وضع آخر
كما في المشترك اولا كما في الالفاظ التي لم يتحقق لها الا وضع واحد فعلى هذا يصدق على كل
معنى من معاني المشترك انه وضع اول لكن هذا التوجيه وان اسلم عكس الحد بالنسبة الى الالفاظ
المشتركة لكنه يفسد عكسه بالنسبة الى الالفاظ المنقولة تخصيصا كان النقل او تخصصا لوضوح
ان ملاحظة الوضع الاول فيه معتبرة عند علماء الاصول ويمكن التخلص عن ذلك بتكلف وهو
ان المراد بالوضع الآخر المنفي ملاحظته في حد الحقيقة هو الوضع الذي يكون باقيا على حاله وليس
الامر في المنقولات كذلك لانها قد هجرت عن المعاني الاولية وصارت مجازات فيها وحقائق في
غيرها فعلى هذا يكون المراد بالوضع الاول الوضع الذي لم يلاحظ فيه الوضع الآخر الذي يكون
باقيا على حاله لكن يبقى الكلام في انه لا شك انه يجوز للواضع بعد وضعه اللفظ لمعنى ان يلاحظه
فيضعه لمعنى آخر مناسب للمعنى الاول مع بقاء المعنيين على حالهما فيكون اللفظ مشتركا بينهما اذ لم

في المشترك لزوم عدم الملاحظة **وأما ثالثا** فلما ذكرنا سابقا من الانتقاض بالمشترك عند استعماله في
احد معانيه لا لكونه موضوعا له على ما مر وبالنقل مطلقا وغيره لانه يصدق على كل منهما انه لفظ استعمل
وضع اول في الجملة فيحتاج الى احد القيدين المذكورين وتأملهما **وأما رابعا** فلأن كلمة في في الحد على ما تقدم
سببية فيكون معنى الحد في المجاز على هذا لفظ استعمل بسبب وضع غير اول لعلاقة وبحافته ظاهرة لما عرفت
من ان المراد بالسبب هو العلاقة **وحاصله** حينئذ انه لفظ استعمل بسبب العلاقة للعلاقة ويمكن دفع ذلك بجعل
وهو ان يقال ان قولهم المجاز لفظ استعمل في غيره لعلاقة ان كلمة في فيه صلة للاستعمال لا للسببية وان كان في
في حد الحقيقة لها وان الضمير في غيره وان كان عائدا الى الوضع الذي في قولهم الحقيقة لفظ استعمل في وضع
اول لكن المراد به هنا الموضوع له من باب الاستخدام فيكون المعنى على هذا المجاز لفظ استعمل في غير الموضوع له لعلاقة
بينه وبين الموضوع له وهو وان كان صحيحا في نفسه لكن عكسه منقوض باستعمال المشترك في الفرض المتقدم
ويمكن ان يدفع ذلك بجعل كلمة في للظرفية وابقاء الوضع الذي هو المرجع لضمير في غيره على معناه او المعنى
على هذا ان المجاز اللفظ المستعمل في غير وضع اول بعلاقة وصدقه على المشترك في الاستعمال المفروض وغيره
من المجازات الصحيحة ظاهر ويمكن اختيار الحد المذكور سابقا لكن مع اعتبار قيد الحيثية وذكر العلاقة في حد
فالحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له من حيث انه موضوع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير الموضوع له من
حيث هو كذلك لعلاقة بينهما لكن بعد ارادة الاستعمال الحالي من الاستعمال واعتبار صدق كل من الحدين بالنسبة
الى معنى واحد لا يرد شيء مما تقدم اما عدم ورود الانتقاض بالنقل مطلقا فلأن الناقل اذا استعمل اللفظ
في المعنى المنقول منه ثم في المنقول اليه او بالعكس صح حال استعماله في المنقول اليه لم يصدق عليه الا حد الحقيقة
لانه في هذا الاستعمال لم يستعمل الا في الموضوع له وان استعمل قبله او بعده في غيره وكذا في حال استعماله
في المنقول منه لم يصدق عليه الا حد المجاز لانه لم يستعمل في هذا الاستعمال الا في غير الموضوع له وان
استعمل قبله او بعده في الموضوع له فارادة الاستعمال الحالي من الاستعمال في الحدين يسلم انتقاض كل منهما
بالآخر فيما ذكر ان قيل عدم الانتقاض مطلقا ممنوع ولو مع ارادة الاستعمال الحالي من الاستعمال لان
حين استعماله في المنقول اليه كما يصدق عليه انه مستعمل في الموضوع له يصدق ايضا في تلك الحالة اذ هو غير
الموضوع له لغة **وفي الجملة** فهو موضوع له في اصطلاح به وقت المخاطبة وغيره في غيره والمفروض ان هذا اصطلاح

المخاطب غير ملحوظ **قلت** حد المجاز على ما ذكرنا هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له من حيث انه غير الموضوع له
بل استعمل فيه من حيث انه موضوع له فلا انتقاض ثم ان هذا كله فيما اذا كان زمان الاستعمال في
المنقول اليه مغايرا لزمان الاستعمال في المنقول منه واما اذا فرض اتحاد زمان الاستعمالين بان
يكون الاستعمالان من شخصين في ان واحد فح وان كان حد كل واحد منهما صادقا على الآخر
الا انه لما اعتبرنا صدق كل من الحدين بالنسبة الى معنى واحد يدفع الانتقاض ايضا واما عدم ورود
الانتقاض باللفظ الذي له مجاز فلمثل ما ذكرنا سواء اتحد المستعمل واختلف زمان الاستعمال او انعكس
واما النقض بالاشتراك فقد عرفت بالنسبة الى حد الحقيقة ظاهر لانه عند استعماله في احد معانيه لا لكونه
موضوعا له بل لاجل العلاقة لا يصدق عليه انه استعمل في الموضوع له من حيث انه الموضوع له
بل استعمل في الموضوع له من حيث العلاقة واما بالنسبة الى حد المجاز فمشكل لان حده على ما مر
اللفظ المستعمل في غير ما وضع له من حيث هو كذلك لعلاقة وهو غير صادق في النسبة الى استعماله
في الموضوع له لاجل العلاقة فلو قيل المجاز اللفظ المستعمل للعلاقة لسلم من هذا ايضا لان
المفروض انه استعمل في الموضوع له لاجل علاقة بينه وبين المعنى الآخر **ارشاد** اعلم ان
اللفظ المتناول للمفرد والمركب في حدي الحقيقة والمجاز كما اطبقت عليه السنة ائمة الاصول هو
الكلمة الظاهرة في المفرد على ما ذهب اليه اكثر علماء البيان لئلا يتوهم اختصاص الاتصاف بهما
بالمفردات لانه كما يتصف المفردات بهما يتصف المركبات ايضا اذ المصحح للاتصاف بهما الوضع
وهو كما يتحقق في المفردات يتحقق في المركبات ايضا على ما سيأتي فما توهمه بعض الاعلام من
اختصاص الانقسام اليهما بالمفردات فرجح بذلك الكلمة على اللفظ في الاخذ فاسد ولا يحتاج
الى البيان لان منشأ هذا التوهم اما تخصيص الوضع المعتبر في الحدين وجودا وعدما بالشخصي
او توهم انتفاء مطلق الوضع في المركبات ولو كان نوعيا وكلاهما فاسد **اما الاول** فلاستلزامه
عدم اتصاف كثير من الالفاظ المفردة كالافعال والصفات والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب
بالحقيقة لان الوضع المتحقق فيها نوعي فلا وجه لتخصيص الاخراج بالمركبات **واما الثاني** فلوجوه **اما اولا**
فلان ائمة الاصول والبيان اتفقوا في بحث المجاز على تقسيمه الى المجاز في المفرد والمجاز في المركب

اخذ اللفظ في حد الحقيقة والمجاز اولى من اخذ الكلمة



كما لا يخفى على من ادنى له اطلاع على كتبهم فلو لم يثبت الوضع في المركبات اصلا لما كان يحد القسم
لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له واما ثانيا فلانه لو انتفى الوضع في المركبات مطلقا لزم
تحقق الواسطة في الالفاظ المستعملة بالاستعمال الصحيح بين المجاز والحقيقة والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الشرطية فلان الالفاظ المركبة المستعملة في المعاني المستفادة منها عند انتفاء الوضع فيها
لا يكون حقيقة ولا مجازا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المجاز فرع الوضع اذ هو اللفظ المستعمل في
غير الموضوع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له والمفروض انتفاؤه واما بطلان التالي فلاتفاقهم على
ان الاستعمال الصحيح منحصر فيهما واما ثالثا فلان الوضع في المركبات لو كان منتفيا اصلا لزم عدم استفادة
المعاني منها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاتفاقهم على ان دلالة اللفظية الوضعية منحصرة
في الحقائق والمجازات وعلى تقدير عدم اتصاف المركبات بشيء منها يلزم انتفاء الاستفادة واما بطلان
التالي فمعلوم بالوجدان ومشاهد بالعيان واما رابعا فلان المستفاد من المركبات معنى واحد عند اتحاد
الهيئة ولو مع اختلاف المادة ومعان مختلفة عند اختلاف الهيئة ولو مع وحدة المادة اما الاول فلان
المستفاد من الهيئة الاسنادية في التركيب الاسنادي في زيد قائم هو المستفاد في عمرو شاعر وخالد
كاتب وبكر فاضل ونحوها وكذا المستفاد من الهيئة الاضافية في الاضافي في نحو غلام زيد هو المستفاد
في مال بكر وبيت خالد وابن وليد ونحوها وكذا الكلام في التوصيفي في زيد العالم وعمرو الشاعر و
خالد الكاتب وهكذا واما الثاني فلان المستفاد في زيد غلام غير المستفاد من زيد الغلام وما هو المستفاد
منهما خلاف ما هو المستفاد من غلام زيد والمادة في الجميع واحدة والمعاني المستفادة منها مختلفة
باختلاف الهيئة ووحدة المعنى عند اتحاد الهيئة ولو مع اختلاف المادة واختلافه عند اختلافها
ولو مع اتحاد المادة امارة ظاهرة وقرينة لائحة على انه ليس الا لاجل تعيين الواضع كلا من تلك
الهيئات بازاء معنى خاص وليس القصد من وضع المركبات الا ذلك وسيجيء لك مزيد توضيح
لذلك تمهيد وتكميل اعلم ان الوضع المأخوذ في حد الحقيقة والمجاز اما شخصي فقط او نوعي كذلك
او اعم والجميع فاسد اما الاول فلانه يستلزم انتقاض عكس الحد في الحقيقة بخروج الافعال والصفات و
والمركبات وما ضاهاها مما يكون الوضع فيه نوعيا وطرد الحد في المجاز بدخول ما ذكر فيه كما

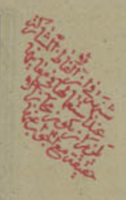
يخفى واما الثاني فلانه يستلزم انتقاض عكس الحد في الحقيقة بخروج نحو انسان وزيد ونحوهما مما
الوضع فيه شخصيا وطرده بدخول المجازات كلها لقولهم ان المجازات موضوعة بالوضع النوعي
وطرد حد المجاز بدخول ما كان الوضع فيه شخصيا عند استعمالها في معانيها الاصلية وعكسه بخروج
المجازات بل لا يبقى لحد المجاز مصداق لما مر من ان المجازات موضوعة بالوضع النوعي فلا يصدق انها
في غير ما وضعت له واما الثالث فلانه يستلزم انتقاض طرد الحد في الحقيقة بدخول المجازات كلها وعكس
الحد في المجاز بخروج المجازات بل لا يبقى للحد مصداق وللمحدود افراد والجواب عنه هو ان الكل من الوضع
والوضع النوعي عندهم اطلاقين تحقيق المقام وتوضيح المرام يقتضي البسط في الكلام فاقول ان
الوضع بالنسبة الى الموضوع ينقسم الى الوضع الشخصي والنوعي بيان ذلك هو انه لا شبهة في امتناع
تحقق الوضع من غير ان يتصور الموضوع فالموضوع المتصور حين الوضع اما ملحوظ بحسب الهيئة و
المادة كالانسان وزيد والفرس والحيوان وامثالها فان الواضع لاحظها بالاعتبارين المذكورين
ثم عينها لمعانيها المعلومة او ملحوظ بحسب الهيئة دون المادة كالافعال والصفات والمثنى والمجموع
وما ضاهاها فان الملحوظ فيها هيئاتها دون المواد على ما سيأتي فالاول يسمى الوضع فيه شخصيا
لتشخص الموضوع الحاصل بهيئة مخصوصة في ضمن مادة معينة والثاني يسمى نوعيا اذ المعتبر فيه
نوع الهيئة لا شخصها المتشخص في ضمن مادة مخصوصة وبالجملة اللفظ الذي عينه الواضع لافادة
اما ان يكون جهة التعيين فيه مستندة الى كل من الهيئة والمادة او الى الاول دون الثاني او بالعكس
او لا الى شيء منهما فهنا اربعة احتمالات واللازم في الاول مراعاة الامرين اذ الاخلال باي
منهما كان موجب الاخلال بالافادة لاستنادها بتعيين الواضع الى مجموعهما فالمعتبر فيه
تشخص ذلك اللفظ لكن بحيث يبقى الهيئة والمادة مع ترتيب الحروف الذي حال الوضع فعند
المستعملين والاستعمال مع بقاء الترتيب غير مضر وبقاء الهيئة والمادة مع الاخلال به
مخل ولذا يقال الوضع فيه شخصي والثاني مراعاة الهيئة فقط اذ الافادة دائرة مدارها
فلا دخل لشيء من المواد في افادته فالاخلال بمواد مخصوصة غير مضر الا ان اصل المادة مما
لا بد منه لا لاستناد الافادة اليه بل لتحقق الهيئة ضرورة افتقار العرض الى محل يقوم به فالمعتبر

فى الافادة ح نوع تلك الهيئة ولذا يق الوضع نوعى وكذا الامر فى الثالث لكن بالنسبة الى المادة
فالاخلال بالهيئة فيه غير مخل للافادة لاسنادها الى المادة فيجب تحققها مع اى هيئة
صاحبها المادة فيكون الوضع فيه ايضا نوعيا لما تقدم ويمكن التمثيل لهذا القسم بالمصادر
فان دلالتها على الاحداث ثابتة سواء وجدت مع هيئة الفعل او الوصف ولا فتأمل
واما القسم الرابع فهو اى فى بادى النظر غير متصور لامتناع تعيين اللفظ للافادة فلا يكون جهة التعيين
فيه مستندا الى شئ منهما من المادة والهيئة لكن الامر ليس كذلك بل المجازات كلها من هذا القبيل
فانها قد عينت للدلالة على المعانى المجازية مع عدم استناد الافادة الى شئ من مادة اللفظ وهيئته
لكون المعتبر فيها نوع العلاقة فاى لفظ تحقق من غير اعتبار هيئة دون اخرى ومادة دون غيرها
لا خصوص لفظ دون غيره فتأمل وسيجئ لك زيادة توضيح فى هذا المطلب كشف حال التوضيح لتمثال
اعلم ان كيفية صدور النوعين المذكورين للوضع من الواضع اما فى الشخصى فهى ان الواضع يتصور لفظا
متشخصا بمادة وهيئة مخصوصة ثم تعينت لمعنى مخصوص ليستعمله المستعمل فيه حتى ينتقل اليه كل من اطلع
على وضعه فالمعتبر فى وضعه حينئذ تلك المادة والهيئة مع الترتيب دون شئ اخر من صدوره فى زمان
دون اخر ومن مستعمل دون غيره فكل مخاطب باصطلاح اذا استعمله فى ذلك المعنى فى اى زمان كان
يصدق عليه انه ذلك اللفظ الموضوع ح لا يتوهم ان اللفظ المذكور لو استعمله غير الواضع مثلا
ينبغى ان لا يكون حقيقة او من جملة متشخصاته صدوره من الواضع مثلا فى زمان مخصوص ومعلوم
ان المتشخص ينتفى بزوال تشخصه ح لا يصدق عليه انه ذلك اللفظ الموضوع وعلى تقدير اعتبار
المادة والهيئة فى الوضع دون غيرهما لا يكون الوضع فيه شخصيا لتحققها فى ضمن افراد متكثرة اما
اندفاع التوهم الاول فظاهر واما الثانى فلان المراد بتشخص الموضوع فى المقام بالنسبة الى خصوصية
مادة وهيئة بمقابلة ما سيأتى فلا يضر تعدد الافراد واما فى الوضع النوعى فهى ان لا يلاحظ
الواضع حال الوضع نوع الهيئة كهيئة المشتق مثلا تنبيه يحتاج الى بسط الكلام فى مقامين
الاول ان النوع امر مبهم والشئ ما لم يتشخص لم يوجد لا فى الخارج ولا فى الذهن وكيف يتصور
تعقل النوع وجوابه ان تعقله يكون باحد الوجهين اما بان يتعقل الهيئة المتحصلة من الحروف التى

يكون اولها مفتوحا وثانيها الفا وثالثها مكسورا ورابعها منونا او بان يتعقله فى ضمن مادة مخصوصة
بان يتعقل الهيئة التى على زنة فاعل مثلا والمقام الثانى فى ان الموضوع فى الوضع النوعى هل يكون
النوع المتعقل نفسه بان يقول الواضع انى قد عينت الهيئة المتحصلة من الحروف على النهج المذكور
مثلا للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ المقترن بها او يكون الموضوع افراد النوع المتعقل بان يقول
انى وضعت كل فرد من افراد تلك الهيئة للدلالة الخ والفرق بين الاعتبارين هو ان الموضوع فى
الاول نفس النوع وفى الثانى امر مغاير له بل النوع ح عنوان للموضوع والذى الاخطر لكون الموضوع
افراده والاقتصار الى تعقل النوع اما فى الصورة الاولى فظاهر واما فى الصورة الثانية فلان
الجزئيات لعدم انضباطها وانحصارها لا يمكن تعقلها مفصلا فلابد من تعقلها مجملا فى ضمن النوع
لامتناع تحقق الوضع من دون تعقل الموضوع لا مفصلا ولا مجملا وكون الوضع نوعيا فى
هذا القسم بناء على الاول ظاهر واما على الثانى فلكون الموضوع متصورا بنوعه لا بتشخصه
لا يق فى القسم الاول ايضا كذلك ضرورة ان لفظ الانسان يتكرر بتكرر الاستعمال فيكون تلك الالفاظ
المتكررة افرادا فالوضع اما ان يتعلق بالنوع او بالافراد وايا ما كان يكون الوضع فيه كالثانى لانا نقول
قد عرفت مما ذكرنا ان التشخص فى هذا القسم باعتبار تشخص المادة والهيئة جميعا وليس الامر فى القسم
كذلك قطعا هذا والتحقيق ان يكون متعلق الوضع فى النوعى افراد النوع المتعقل الى النوع نفسه
اذ لو كان متعلقه النوع لا الافراد لزم ان لا يكون جزئيات الهيئات المستعملة كالضارب والقاتل
والآكل وامثالها بخصوصياتها حقيقة مطلقا ولو عند استعمالها فى المعانى المعلومة اما على القول
بعدم وجود الكلى الطبيعى فى الخارج فظاهر اذ الموضوع وهو النوع ليس بموجود فى الخارج
والموجود فى الخارج وهو الافراد غير موضوع والموضوع وهو النوع غير موجود فيلزم عدم
اتصاف شئ من الالفاظ التى يكون الوضع فيها نوعيا بالحقيقة واما على القول بوجوده فيه فلانه
وان كان النوع فى الخارج موجودا الا انه فى ضمن الاشخاص فمع ملاحظة خصوصيات الجزئيات
يكون المجموع غير الموضوع فيلزم عدم اتصاف تلك الجزئيات بوصف الحقيقة اذ الحقيقة اللفظ
الموضوع المستعمل فى الموضوع له وجزئيات النوع وافراده على هذا التقدير ليست بموضوعة

وهو خلاف الاتصاف بل خلاف الوفاق بل يلزم عدم اتصافهما بوصف المجاز ايضا اذ المجاز اللفظ
الموضوع المستعمل في غير ما وضع له وفيما نحن فيه قد استعمل الغير الموضوع فيما وضع له فيلزم ارتفاع
نوع الالفاظ المستعملة بالاستعمال الصحيح بين الحقيقة والمجاز وهو بين الفساد لاطباقهم على
انحصار اللفظ المستعمل بالاستعمال الصحيح فيهما اذا تحقق ذلك **نقول** ان الوضع المتحقق في الافعال والصفات
والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب كلها من هذا القبيل وكذا التركيبات على ما عرفت وللوضع
النوعي معنى آخر وهو مختص بالمجازات وهو ثبوت الرخصة من الواضع بان كل لفظ يكون بين معناه
ومعنى آخر احدى العلاقات الآتية يجوز استعمال ذلك اللفظ في هذا المعنى مع اقامة القرينة الدالة
على ذلك واطلاق الوضع النوعي على ذلك اما الوضع فلانه لما ثبت الرخصة من الواضع في استعمالها
في تلك المعاني بشرط القرينة فكانه قد عينها للدلالة عليها واستعمالها فيها بشرطها واما النوعي
فلان المعتبر فيه نوع العلاقة والمناسبة فانما تحقق جاز الاستعمال من دون مدخلية فيه لخصوص لفظ
دون آخر والفرق بين هذين القسمين للوضع النوعي من وجهين **الاول** ان الوضع النوعي الذي
في المجازات غير كاف في دلالة اللفظ على المعنى بل لا بد من الاقتران كما عرفت بخلاف الذي
تقدم فانه كاف في الدلالة من غير افتقار الى قرينة **والثاني** هو ان المعتبر في الوضع النوعي المتقدم
اما هيئة اللفظ او مادتها النوعيتين بخلاف هذا القسم فانه لم يعتبر فيه خصوصية هيئة
دون اخرى ومادة دون غيرها بل المعتبر فيه نوع العلاقة في ضمن اي لفظ تحقق باي هيئة
ومادة **الاترى** ان من جملة العلائق الكلية والجزئية فانما تحققت يجوز اطلاق لفظ الموضوع للكل
على الجزء كما في قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا الى قوله تعالى وايديكم وكذا قوله تعالى
يجعلون اصابعهم في آذانهم حيث اطلق لفظ اليد الموضوع للعضو المخصوص من المنكب الى الاصابع
على جزئه وهو الى الزند في الاول الى المرفق في الثاني واطلق لفظ الاصابع الموضوع للمعنى المعلوم على جزئه وهو الانامل
فلا يعتبر خصوص هيئة ومادة دون اخرى ولا خصوص لفظ دون غيره وكذا الكلام في الجزئية
والكلية كما في قوله تعالى فاعتق رقبة مؤمنة وقوله تعالى فاركعوا مع الراكعين حيث اطلق لفظ الرقبة
الموضوعة للجزء على الكل والركوع الموضوع لجزء الصلوة عليها بناء على بعض الوجوه ويمكن ان يقع

ان تسميته بالنوعي لان المعتبر فيه نوع اللفظ لما عرفت ان مرجع الوضع هنا الى ان كل لفظ اذا وجد بين معناه
وغيره احدى العلائق الآتية جاز استعماله فيه **ان قلت** قد تقدم ان جهة التعيين في هذا القسم
راجعة الى شيء من الهيئة والمادة فلو كان المعتبر فيه نوع اللفظ لزم استنادها اما الى الهيئة و
المادة معا او احدهما فقط واي ما كان لا يخرج عن النوع في هذا المقام وفيما تقدم اذ النوع هنا
سواء كان هيئة او مادة كان المراد منه ما كان مصطلحا بين ائمة الميزان كهيئة فاعل ومادة ضرب
مثلا بخلاف النوع مما نحن فيه فان المراد منه ما هو الجنس عند **قلت** ان جهة التعيين في هذا القسم
وان استندت الى مادة اللفظ وهيئته كما في القسم الاول لكنهما هناك كانتا ملحوظتين تفصيلا
وهنا اجمالا للوضوح ان اللفظ الذي استعمل في المعنى المجازي كانت هيئته ومادته معتبرتين قطعا
فالفرق بينه وبين الاقسام الثلاثة هو ان في الاول يكون كل من الهيئة والمادة ملحوظة تفصيلا
كالهيئة في الثاني والمادة في الثالث وفيما نحن فيه لا يكون المادة والهيئة معا ملحوظتين كذلك
لا احدهما وهو لا ينافي كونهما ملحوظتين اجمالا فكانه قيل ان الملحوظ حين الوضع اما المادة و
تفصيلا او واحد منهما كذلك او لا يكون شيء منهما ملحوظا كذلك نعم لا يلزم انتفاء الملحوظية مطلقا
ان نفي الاخص غير مستلزم لنفي الاعم اذا عرفت ذلك فلنعد الى المطلوب **فنقول** ان المراد بالوضع
المأخوذ في الحدين وجودا وعدما ما بين في الشق الثالث من الترديد اي المراد اعم من الشخصي والنوعي
لكن بالمعنى الاول ولا يلزم انتقاض طرد حد الحقيقة بدخول المجازات ولا عدم بقاء المصداق لحد
المجاز لان الوضع الثابت فيها النوعي بالمعنى الثاني لا الاول فالحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له
بالوضع الشخصي او النوعي لكن بالمعنى الاول والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بالوضع الشخصي
او النوعي بذلك المعنى ايضا فلا منافاة بينه وبين ثبوت الوضع النوعي بالمعنى الآخر وهو المعنى الثاني فيه
والحاصل ان للوضع اطلاقين خاص وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وعام وهو تعيين اللفظ
للدلالة على المعنى مطلقا اعم من ان يكون بنفسه او بالقرينة والمعتبر في الحدين وجودا في حد الحقيقة وعدما
في حد المجاز والمعنى الخاص فلا يلزم انتفاء مطلق الوضع في المجازات وبما ذكرنا ظهر الجواب عن
توهم التناقض في كلامهم حيث قالوا ان المجازات موضوعة بالوضع النوعي مع قولهم ان المجاز لفظ مستعمل



في غير الموضوع له حيث ظهر ان الوضع المنفي في المجاز هو الوضع بالمعنى الخاص والثابت فيه الوضع بالمعنى العام
فلا يلزم المنافاة **اشكال اورد تفصيله** الاشكال الاول هو ان يقال لو كان الوضع المعتبر في حدي الحقيقة
والمجاز وجوداً وعدماً الوضع بالمعنى الاول لزم ان لا يكون الالفاظ المشتركة عند استعمالها في
معانيها حقيقة بل مجازاً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة هو ان الوضع المعتبر في حد الحقيقة هو
تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه ومعلوم ان الالفاظ المشتركة غير دالة على شيء من معانيها الا بالقرينة
فيلزم خروجها عن حد الحقيقة ودخولها في حد المجاز واما بطلان التالي فبالاتفاق **والجواب عنه** انا
لا نسلم انتفاء الوضع بهذا المعنى في الالفاظ المشتركة وافتقارها في الدلالة على شيء من معانيها بعينه غير مستلزم
لذلك لجواز ان يكون معينة للدلالة على كل من معانيها بانفسها لكن لم يحصل الدلالة لمانع الاشتراك
بل الظاهر ان الامر كذلك **نعم** كان الاعتراض متوجهاً لو كان المأخوذ في الحد الدلالة على المعنى بنفسه
واين هذا من تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه **والحاصل** ان ههنا امرين وغاية ما ههنا
انتفاء الغاية اي دلالة اللفظ على المعنى بنفسه وظاهر ان انتفاء الغاية غير مستلزم لانتفاء الفعل
لاجلها ورب فعل لا يترتب عليه غايته لمانع **تنقيح** الظاهر بل لا شبهة في ان الواضع في بادي الامر
انما عين المشترك للدلالة على المعنى بنفسه وهذه الغاية كانت لا محالة مترتبة عليه لو لم يعرض الاشتراك
ثم ما بعد عروضه فلا لكن هذا الجواب مما لا شبهة فيه عند تعدد الواضع للمشترك واما عند وحدته
فمشكل بناء على انه كيف يتصور من عاقل صدور فعل لاجل غاية مع علمه بعدم ترتبها عليه حين الصدور
بل مع صدور ما يمنع عن ترتبها عليه منه ولا شك ان مثل هذا الشخص مقبوح عند العقلاء ومعدود
في زمرة السفهاء للزوم ان يكون غاية فعل كل عاقل ممكنة الحصول عنده ومرجوة الوقوع لديه لا سيما
بالنسبة الى الواضع لا سيما اذا كان الله سبحانه **والحاصل** نحن نقول ان صدور الفعل مع عدم ترتب
الغاية وان لم يكن محالاً بل جائز وواقع كما مر الا انه فيما اذا لم يعلم الفاعل حين الفعل ذلك
لا سيما اذا كان المانع من الترتب منه واما معه فلا كما لا يخفى وما نحن فيه من هذا القبيل **فالحق** في
الجواب ان يمنع انتفاء الدلالة في المشترك وتوقفها على القرينة لانه لا شبهة ان العالم بالوضع
الموضوع له اذا سمع اللفظ المفرد كما ينتقل ذهنه الى معناه ينبغي ان يكون بالنسبة الى اللفظ المشترك


ايضا

ايضا كذلك لانا نقطع بان المقتضي للدلالة في الاول هو اللفظ المعلوم الوضع وهو متحقق فيما
نحن فيه ايضاً فيجب حصول الدلالة ايضاً غاية ما في الباب ان المعنى هناك كان متفرداً وههنا متعدد وهو
قاضية بان تعدده لا يوجب فقدان ثمرة الوضع وهو الانتقال الى الموضوع له **وقصارى** ما يتخيل في المقام
انه بناء على المذهب الحق من عدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يبقى مترددا في ان مراد المستعمل
اي من المعاني المدلول عليها بالمشترك فلا بد من الاقتران بالقرينة ليتعين ذلك فافتقار المشترك الى
القرينة انما هو لتعيين المراد من المعاني المدلول عليها لا لاثبات الدلالة **توضيح وتكميل** اعلم ان من الامور
الظاهرة ان المقتضي للدلالة هو اللفظ المعلوم الوضع فاذا صدر من المستعمل استعمال صحيح وكان متفرداً
كما ينتقل السامع منه الى معناه كذا يظهر عليه ان مراده ذلك المعنى فيصل الى المقصود فلا حاجة الى
قرينة اصلاً لا لاثبات الدلالة ولا لتعيين المقصود واما اللفظ المشترك فعند استماعه وان فهم معانيه
ايضاً لكن لما كان متعدداً ولم يجز استعماله في الجميع يزاحم المعنى المقصود وغيره فلم يظهر المراد فلا بد
على المستعمل ان يقارنه بالقرينة ليكون دافعاً للمزاحمة ومعينة للارادة فالقرينة فيه لدفع المزاحمة لا لاثبات
الدلالة لتحققها مع انتفائها ايضاً ومنه يعلم الفرق بين القرينة المفتقر اليها في المشترك والمجاز بانها في
المشترك لدفع المزاحمة وتعيين المدلول لا لاثبات اصل الدلالة وظاهر انها في المجاز معتبرة في نفس الدلالة
ولذا لا يحصل بالنسبة الى المعنى المجازي الا بها فلا يلزم ان يكون المشترك عند استعماله في معناه مجازاً **والحاصل**
ان المشترك عند تجرده دلالته ثابتة وانما المنتفي العلم بالمراد والارادة ليست عين الدلالة ولا مستلزمة لها حتى يلزم
من انتفائها انتفاؤها والافتقار الى القرينة انما هو في الارادة لا الدلالة **نعم** الاعتراض انما يكون وجيهاً لو اعتبر
الارادة في الدلالة بان يقال ان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى على انه مراد للمتكلم كما ذهب اليه بعض
من لا تحقيق له فانه مع انتفاء العلم بالارادة لم يوجد الدلالة لكنه فاسد اذ لو كانت الارادة معتبرة في الدلالة
يلزم انتفاؤها عند انتفاء العلم بالمراد والتالي باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فبينة واما بطلان التالي فلانا كثيراً ما
نقطع بانتفاء الارادة من المستعمل مع تحقق الدلالة كالالفاظ الموضوعة الصادرة من النائم والساهي والمجاذيب
فانه لا شبهة في الانتقال منها الى معانيها مع العلم بانتفاء الارادة وكذا الكلام في الاستعارات فانها دالة على
معانيها بواسطة دلالتها على معانيها الحقيقية الغير المقصودة فان اسداً في قولنا رأيت اسداً يرمي دال

على معناه الموضوع له ودلّت القرينة على عدم ارادته انتقل الذهن منه الى ان المراد به ما يشابهه
في اخص صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع بل المجازات كلها من هذا القبيل فانه مع العلم بعدم ارادة الموضوع
للقرينة الصارفة ينتقل الذهن عنها اليه وكذا الكلام في الالفاظ الصادرة عن غير الاطلاع لها اوضاعها
كاللغات الغريبة وغيرها وهكذا الامر في الالفاظ التي لها معان عند اصطلاح وراء المعاني التي لها عند اهل
اصطلاح آخر فان المتبادر عند اهل كل اصطلاح هو المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان المستعمل من
اصطلاح آخر فان خصوصية المستعمل وان كانت صارفة عن المعنى الذي عند غيره الا انها انما تصرف عن
الحمل على التبادر لا عن اصل الفهم والتبادر ففي جميع هذه الامثلة تحقق الدلالة الوضعية منفكة عن
الارادة فاعتبار الارادة في معنى الدلالة لا وجه له واضعف من ذلك ما ذهب اليه بعض آخر وهو ان الارادة
وان لم توجد في معنى الدلالة لكنها مما اشترط في الدلالة وتوقفت عليه **لانا نقول** ان الدلالة لو كانت
مشروطة بالارادة لما وجدت بدونها والتالي باطل والمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبطلان التالي قد علم
مفصلا وايضا المراد من اشتراط الدلالة بالارادة اما ان يكون انها شرط لها بالارادة النفس الامرية او بالعلم
بها وكلاهما فاسد **اما الاول** فلعدم الارتباط والعلاقة بين الدلالة والارادة الواقعية فلا وجه لجعلها شرطا
لها **واما على الثاني** فلاستلزامه الدور والتسلسل لان المفروض ان دلالة اللفظ موقوفة على العلم بالارادة والعلم
بالارادة ان كان من دلالة اللفظ بعينه فذلك دور ظاهر وان كان من لفظ آخر ننقل الكلام الى دلالته فيلزم
الدور او التسلسل فيلزم انسداد باب الافادة والاستفادة **ان قيل** نختار الثاني ونمنع لزوم المحذور
لامكان العلم بالارادة من القرينة الحالية **قلنا** هذا فاسد **اما اولا** فلاستلزامه انسداد باب الافادة والاستفادة
من جهة الالفاظ والضرورة قاضية ببطلانه **واما ثانيا** فلورود الاعتراض المذكور بالنسبة الى جميع
الالفاظ وان كانت متحدة المعاني فيكون تفسير الوضع بتعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه فاسدا كما
لا يخفى فيلزم ان يكون جميع الحقائق مجازات ولا مدفع له **واما ثالثا** فلانه لا وجه لنسبة الدلالة الى اللفظ
مع استعمال تلك القرينة معها **والاشكال الرابع** هو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز لو كان الوضع بالمعنى المذكور
ان يكون الالفاظ التي يكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا كالمضمرات والموصولات واسماء الاشارة
عند استعمالها في المعاني الجزئية حقيقة ولا مجازا والتالي باطل لما تقدم من انحصار الالفاظ المستعملة

بالاستعمال

بالاستعمال الصحيح فيها فالمقدم مثله **بيان الملازمة** اما بالنسبة الى الحقيقة فلان دلالة هو في
قولك جاءني زيد وهو عالم على ان المراد به زيد يتوقف على تقدم زيد عليه وكذا هذا في قولك هذا زيد
فان دلالته على ان المشار اليه هو زيد موقوفة على الاشارة اليه والذي في قولك جاءني هو ابن عمرو فان دلالته
على ان المراد ابن عمرو يتوقف على الصلة **وهكذا** الكلام في امثالها فلا يكون الدلالة على شيء من هذه الالفاظ
بالنسبة الى تلك المعاني بانفسها فلا يكون حقيقة واما بالنسبة الى المجاز فلان اللفظ المستعمل في غير الموضوع
له وهذه الالفاظ قد استعملت في المعاني الموضوعة لها لان المفروض انها قد وضعت لكل من تلك المعاني
الجزئية **ان قلت** ان الوضع بالمعنى المذكور يشتمل على فعل وغاية كما تقدم وغاية ما هناك انتفاء الغاية
وهو غير مستلزم لانتفاء الفعل بل نقول انها موضوعة للدلالة على المعاني بانفسها لكن لما وضعت
لكل من المعاني بخصوصياتها تزاحم كل منها صاحبها في الدلالة فلاجل تلك المزاحمة انتفت الدلالة لا لعدم تحقق
التعيين لها فالتعيين للدلالة على المعاني فيها متحقق لكنها قد انتفت لاجل المانع المذكور **قلنا** قد عرفت الجواب
عن ذلك مما ذكرناه وبيانه هو ان غاية فعل كل عاقل لا بد ان يكون ممكنة الحصول عنده ومرجو الوقوع
في حال الفعل والا يقبح عند العقلاء ويعد في زمرة السفهاء **لا سيما** اذا كان المانع منه كما في نحن فيه
المانع هو الوضع لكل واحد من تلك المعاني وصدورهما ناشئا من الواضع للمعاني فالحق في الجواب ان يقال
لا نسلم انتفاء مطلق الدلالة في الالفاظ المذكورة للقطع بان الانسان حين استماع لفظة هو ينتقل
ذهنه الى ان المراد به واحد من المفرد المذكر الغائب وعند استماع هذا ينتقل ذهنه الى ان المراد به فرد من
الافراد المشار اليه القريب ومجرد لبس لا لاجل تعيين فرد من تلك الافراد فالافتقار الى القرينة انما هو
لتعيين المدلول لا لاثبات الدلالة **والحاصل** ان المنتفي في تلك الالفاظ الدلالة التفصيلية والافتقار الى القرينة
لتحصيلها **واما** الاجمالية فمتحققة فيها بانفسها وقولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى اعم
من التفصيلية والاجمالية **والاشكال الخامس** هو ان الوضع المعتبر في حد الحقيقة لو كان بالمعنى المذكور
لزم ان لا يكون المنقولات التعينية وهي اكثر المصطلحات العرفية عند استعمالها في المعاني المنقول اليها
حقيقة لانها غير معينة للدلالة على معانيها المنقول اليها بانفسها بل استعملت فيها على سبيل المجاز ثم شاع
الاستعمال فيها الى ان هجرت المعاني الاصلية واستفيدت تلك المعاني منها من غير قرينة فالمتحقق فيها

الدلالة على المعاني المنقول اليها بانفسها من غير تعيين والحاصل قد عرفت مما ذكر ان الوضع بالمعنى المذكور
يشتمل على فعل وغاية والنقض في الالفاظ المشتركة بالنسبة الى انتفاء الغاية مع تحقق الفعل فيها وفي الاعم هيهنا
بالعكس اذ الغاية وهي الدلالة على المعنى بالنفس متحققة فيها والمنتفي الفعل وهو التعيين المعروف واما بطلان الثاني
فلاتفاقهم على تقسيم الحقيقة الى اللغوية والشرعية والعرفية سواء كانت تعيينية او تعينية وتحقق خواص الحقيقة
فيها والجواب يمكن من وجهين الاول اما اولا فنسلم انتفاء مطلق التعيين فيها بل المنتفي تعيين خاص واما الثابت
فهو الذي منشاؤه شيوع الاستعمال وكثرته فيقال ان كثرة استعمال تلك الالفاظ في تلك المعاني معينة اياها
للدلالة عليها بانفسها غاية ما في الباب ان المتبادر من تعيين شيء لشيء آخر جعل الاول للثاني بالقصد و
الارادة وحيثما وجدت القرينة على عدم ارادة هذا الظاهر وجب الحمل بمقتضاها فادل القرينة في المقام هو
من اتفاقهم على ان من اقسام الحقيقة العرفية ولو كانت تعينية فاتفاقهم قرينة على عدم امكان ارادة
المتبادر من لفظ التعيين في تفسير الوضع وحمل اللفظ على خلاف ظاهره عند وجدان القرينة ليس بعزيز في
كلمات العرب ولا بمهجور عند ائمة الادب لكن وجب حمل اللفظ في المقام على المعنى العام الشامل للمعنى المتبادر
وغيره لا على كل واحد منهما حتى يلزم استعمال اللفظ في استعمال واحد في المعنى الحقيقي والمجازي والثاني
هو ان يحمل التعيين على التعين فيكون المعنى ان الوضع تعين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه ولا شبهة
في تحققه في جميع الحقائق منقولة كان او غيره تعيينيا كان الاول او تعينيا الاخير لما كان التعين
والتعيين من الامور المتضائفة فلا ينفك احدهما عن الاخر لا محالة فالمعين يفتقر الى معين البشر وهو
في المنقولات التعينية اما كثرة الاستعمال وشيوعه او المستعملين لكون الاستعمال من فعلهم واي منهما كان
اطلاق التعيين عليه اطلاق للفظ على خلاف ظاهره اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلما عرفت من ان
الظاهر من التعيين جعل شيء لاخر بالقصد والارادة والمستعملون وان كانوا من اهل القصد والارادة لكنهم لم
يقصدوا من استعمالهم اللفظ فيما نحن فيه تعينه للافادة بنفسه كما لا يخفى بل انما هو امر نشا من غلبة
الاستعمال الا ان انقسام النقل الى التعييني والتعيني والتخصيصي مما يوجب الحصر الى احد المحتملين
المذكورين بغير بقي في المقام شيء وهو ان الجوابين المذكورين يوجبان اطلاق الواضع على الكثرة او المستعملين
للالفاظ المنقولة التي كلامنا فيها مع عدم صدقهم التعيين لكن الامر في ذلك هين ونقول ليس ذلك الا

استعمال اللفظ وارادة خلاف ظاهره مع قيام القرينة على ما تقدم مثاله الاشكال فلا تغفل والاشكال
هو ان اعتبار الوضع بالمعنى المذكور في الحقيقة يستلزم عدم اتصاف شيء من الحروف بها ولو عند استعمالها
في معانيها لان الحقيقة على ما تقدم هو اللفظ المستعمل في الموضوع له بالوضع الذي هو تعيين اللفظ
للدلالة على المعنى بذاته ودلالة الحروف على معانيها الافرادية ليست بانفسها بل موقوفة على انضمام المتعلق
بحكم النحاة ان الحرف ما يدل على معنى في غيره اي بواسطة غيره وهو المتعلق واما بطلان التالي فللقطع بانقسام
الاسماء والافعال الى الحقيقة والمجاز كذلك الحروف وتصريحهم في كثير من الحروف بانه حقيقة في بعض المعاني ومجاز في
الاخر شاهد على ذلك والجواب يستدعي الكلام في كلام النحاة ثم الاشارة الى ما هو الحق في المقام عند فحول المحققين
من الاعلام فاقول اولا ان التقييد بان الحرف غير مستقل في الدلالة على المعنى الافرادي ليس لاجل استقلال الدلالة
على المعنى التركيبي بل لاشتراك كل من الاسم والفعل والحرف في عدم الاستقلال بالنسبة الى دلالة المعاني التركيبية
والمراد بالمعنى الافرادي ما فهم من اللفظ حال الافراد ومن التركيبي ما يفهم من اللفظ حال التركيب كالفاعلية و
المفعولية والابتدائية والخبرية وهكذا وظاهر ان دلالة زيد في قولنا ضرب زيد على الفاعلية وضربت زيدا على
المفعولية موقوفة على انضمام الفعل في الموضعين اليه وكذا دلالة ضرب في قولنا زيد ضرب على الخبرية موقوفة
على انضمام زيد اليه فامتاز الحرف عن اخويه بالنسبة الى الدلالة على المعاني الافرادية حيث يستقل في تلك
دونه ولذا قلنا ان الحرف غير مستقل في الدلالة على المعنى الافرادي وان كان معناه غير مختلف في حالة التركيب و
الافراد ثم ان النحاة على ما رأينا منهم عرفوا الاسم والحرف بما حاصله ان الاول لفظ دال على معنى في نفسه
اي ما ذكر والثاني لفظ دال على معنى في غيره والضمير في نفسه وغيره لا محالة يفتقر الى مرجع وهو اما الكلمة
مثلا او اللفظ او المعنى وعلى التقادير اما ان يكون كلمة في في الموضعين للظرفية او السببية وعلى التقادير الثلثة
الظرف اما لغو او مستقر وعلى تقدير الاستقرار اما صفة المعنى او حال من ضميره فالاقسام ثمانية عشر لكن جعل الاسم
مرجعا فاسد لاستلزامه اخذ المحدود في الحد فبطل من الاقسام ستة وبقي اثنا عشر الاول ان يكون المرجع
في الموضعين لفظ معنى وكلمة في للسببية والمتعلق الفعل المذكور والمعنى في الاول ان الاسم ما دل على معنى
باعتبار نفس ذلك المعنى لا باعتبار غيره وفي الثاني ان الحرف ما دل على معنى باعتبار غير ذلك المعنى اي المتعلق
والثاني كالاول الا ان المتعلق محذوف والمعنى الاسم ما دل على معنى باعتبار غير ذلك المعنى اي المتعلق

والثاني كالأول الا ان المتعلق محذوف والمعنى الاسم ما دل على معنى حاصل في ذهنه لا باعتبار نفسه
بل باعتبار غيره وكلام ابن الحاجب في الايضاح على ما حكاه المحقق الشريف عنه يحتملهما لكن مع ظهور الكلام في
المنقول في حد الاسم في المعنى الاول وفي حد الحرف في الثاني لانه قال في الايضاح الضمير فيما دل على معنى في
نفسه يرجع الى معنى اي ما دل على معنى باعتباره في نفسه وبالنظر اليه في نفسه لا باعتبار امر خارج عنها ولذلك قيل
الحرف ما دل على معنى في غيره اي حاصل في غيره اي باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه انتهى لكن المذكور في بعض
نسخ الايضاح على ما رأينا غير مطابق لذلك والثالث كالاول الا ان في الطريقة وظاهره فاسد سواء كان في
حد الاسم او الحرف اما في الاول فلان المفهوم ان ما دل على معنى وتلك الدلالة في نفس ذلك المعنى والدلالة لا تنسب
الى اللفظ وصفة لمدلوله قائمة به فانتسابها الى المعنى فاسد الا ان يوجه بانه لما كان المعنى مستقلا فاستقلال
الدلالة اللفظية عليه بانفراده ولهذا نسب الدلالة اليه واما في الثاني فلان المفهوم ان الحرف ما دل على معنى
وتلك الدلالة في غير ذلك المعنى وفساده انما هو اذا اريد من غير المعنى المتعلق ووجه الفساد يظهر مما ذكر
آنفا واما اذا اريد منه نفس الحرف فصحته ظاهر لكن التكلف فيه ظاهر والرابع كالثاني الا في فكالثالث
وظاهره في حد الاسم لا معنى له واما في الحرف فالمعنى انه ما دل على معنى حاصل في غير ذلك المعنى وذلك الغير اما في
ذهن المتكلم او متعلقه وسيظهر لك ذلك عن قريب والخامس كالاول ايضا الا ان المرجع فيه اللفظ والمعنى
حد الاسم انه لفظ دال على معنى باعتبار نفس ذلك اللفظ لا باعتبار غيره وفي حد الحرف انه لفظ دال على معنى باعتبار
غير ذلك اللفظ لا باعتبار نفسه والسادس كالثاني الا في المرجع فكالخامس فالمعنى في الاول ان الاسم لفظ دال
على معنى حاصل في ذهن المتكلم باعتبار نفس ذلك اللفظ لا باعتبار غيره وفي الثاني ان الحرف لفظ دال على معنى حاصل
باعتبار غير ذلك اللفظ لا باعتبار نفسه والسابع كالثالث الا في المرجع فكالخامس والمعنى في الاول ان
الاسم لفظ دال على معنى في نفس ذلك اللفظ وفي الثاني ان الحرف لفظ دال على معنى في غير ذلك اللفظ وهذا ظاهر
هنا وان كان فاسدا لكنه في الاول ولا بأس به والثامن كالرابع الا في المرجع فكالسابع والمعنى في الاول ان الاسم
لفظ دال على معنى ثابت في نفس ذلك اللفظ وفي الثاني ان الحرف لفظ دال على معنى ثابت في غير ذلك اللفظ وانت
بعد الاحاطة بما ذكر متمكن من استخراج بقية الاقسام اذا عرفت ذلك واعلم ان الجواب عن الاعتراض المذكور
يمكن من وجوه الاول انه يمكن ان يكون مقصود النحاة من قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره هو المعنى الثامن

فالاعتراض

فالاعتراض مندفع لان معنى الحد على ما عرفت انه يدل على معنى ثابت في غير ذلك اللفظ ولا يدل على
ذلك الغير شرط في الدلالة حتى لا يكون دلالة الحرف على المعنى بنفسه فيلزم انتفاء الوضع فيه فلا
بالحقيقة والمجاز لكن هذا الجواب لا شبهة في ان صحة ارادة هذا المعنى في المقام فاللازم صرف العنان
الى بيان ذلك فنقول هذا المعنى هو الذي ارتضاه نجم الائمة وبنى عليه حمل كلامهم وتصدى لبيانه و
فيه الكلام فلا بأس بذكر مقالته في المقام ثم التعرض بما يتوجه عليه من النقض والابرام فاعلم انه قدس سره
قال معنى الكلام على ما اخترناه اعني جعل في نفسه صفة المعنى والضمير لما ان الاسم كلمة دلت على معنى ثابت في
نفس تلك الكلمة والحرف كلمة دلت على معنى ثابت في لفظ غيرها فهي صفة للفظ وقد يكون اللفظ الذي
فيه معنى الحرف مفردا كالمعرف باللام والمنكر بتنوين التنكير وقد يكون جملة كما في هل زيد قائم لان الاستفهام
معنى في الجملة اذ قيام زيد مستفهم عنه وكذا النفي في نحو ما قام زيد اذ قيام زيد منفي فالحرف موجد لمعناه
في لفظ غيره اما مقدم عليه كما في نحو بصري او مؤخر عنه كما في الرجل والاكثر ان يكون معنى الحرف
مضمون ذلك اللفظ فيكون متضمنا للمعنى الذي احدث فيه الحرف مع دلالته على معناه الاصلي الا ان هذا التضمن
لم يدل عليه لفظ المتضمن كما كان لفظ البيت متضمنا لمعنى الجدار وهو الاعلى بل الدال على المضمون فيما نحن فيه لفظ
آخر مقترن بالمتضمن فرجل في قولك الرجل متضمن لمعنى التعريف الذي احدث فيه اللام المقترن به وكذا ضرب زيد
في هل ضرب زيد متضمن لمعنى الاستفهام اذ ضرب زيد مستفهم عنه ولا بد في المستفهم عنه من معنى الاستفهام
وموجده فيه هل وقد يكون معنى الحرف ما دل عليه غيره ومطابقة وذلك اذا كان ذلك الغير لازم الانضمام كما دل
أضرب وفي نون نضرب على معنى الضمير من اللازم انضمامه وقد يكون الحروف دالة على معنيين كل منهما في كلمة اخرى
الدالة على معنى في الفعل ومعنى في الفاعل والاغلب في معنى الحرف ان يكون معنى الاسماء الدالة على المعاني
الاعيان وقد يكون دالة على العين ايضا كالهمزة في اضرب ونون نضرب وتاء تضرب في خطاب المذكر فانها
تفيد معاني الفاعلين بعد الافعال ثم نقول ان معنى من الابتداء فمعنى من ومعنى لفظ الابتداء سواء الا ان الفرق
بينهما ان لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقة ومعنى
من مضمون لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون الى معنى ذلك اللفظ الاصلي فلهذا جاز الاخبار عن لفظ الابتداء
نحو الابتداء خير من الانتهاء ولم يجز الاخبار عن من لان الابتداء الذي هو مدلولها في لفظ آخر فكيف

يخبر عن لفظ ليس معناه فيه بل في لفظ غيره وانما يخبر عن الشيء باعتبار المعنى الذي في نفسه مطابقة
وحاصله لا معنى له اصلا اذ هو كالمضمون يجب ان يدل على ان في ذلك الشيء فائدة ما فاذا فرض ان ذلك
الشيء غير دال على معنى اصلا فظهر بهذا ان المعنى الافرادي للاسم والفعل في انفسهما وللحرف في غيره ولا يصح
الاعتراض على حد الحرف بالصفات وذلك بان يقال ان طويل مثلا في جاءني رجل طويل موجد معناه
اي الطول في موصوفه حتى صار الموصوف متضمنا له وذلك ان معنى طويل ذو طول فهو دال على معنيين احدهما قائم
بالآخر اذ الطول قائم بذي ومعناه الطول وصاحبه لا مجرد الطول الذي في رجل وانما ذكر الموصوف قبله
لتعيين ذلك الصاحب الذي دل عليه طويل وقام به الطول لا ليقوم به الطول واما قولهم النعت دال
على معنى في متبوعه فلكون المتبوع معينا لذلك الذي قام به المعنى ومخصصا له وكونه اياه بل المصدر في
قولك ضرب زيد معتمد لمعنى في لفظ غيره اعني ضاربية زيد لكنهم احترزوا عن مثله بقولهم دل اي دل
ولم يوضع المصدر ليفيد في لفظ غيره معنى اذ يصح ان تقول الضرب شديد ولا تذكر الضارب ولا يخرج
بذلك عن الوضع ويصح ان يعترض عليه بالافعال فان ضرب موضوع ليدل على ضاربية ما ارتفع به ولا يندفع
هذا الاعتراض الا بما قال بعضهم الحرف ما لا يدل الا على معنى في غيره فان ضرب معتمد في نفسه الاخبار عن
وقوع ضرب وفي فاعله عن ضاربيته بخلاف من فانه لا يفيد الا معنى ابتداء في غيره انتهى كلامه اعلى الله مقامه
وفيه نظر لان ثبوت معنى الكلمة في نفسها او في لفظ غيرها مما لا يبهم لمعنى **اما اولا** فلان كثيرا من
الاسماء يكون المعاني المدلول عليها بها جواهر كزيد مثلا اذ معناه الذات المسمى وهو غير ثابت في لفظ زيد
وكيف مع ان ثبوته وقيامه به يستلزم قيام الجوهر بالعرض وهو محال لا يكاد يتكل في فساده واما
التي يكون المعاني المستفادة منها اعراضا كالاكل والشرب والضرب والقتل وامثالها فانه وان لم يكن فيها
تلك المفسدة اذ قيام العرض بالعرض غير عزيز كقيام السرعة والبطوء في الحركة وغيره على ما بين في محله
لكنا نقطع بانتفاء كون الامر في الواقع كذلك وايضا مقتضى قيام العرض بالعرض عدم انفكاك الاول عن
الثاني في الوجود وان امكن انفكاك الثاني عنه وليس الامر فيما نحن فيه كذلك لو صح
بتحقق معنى الضرب في الخارج مع عدم التلفظ به فتامل **واما ثانيا** اي دلالة الحرف على معنى ثابت في لفظ
غيره فهو ايضا مما لا ريب في فساده اذ معنى من والى الابتداء والانتهاء وكيف يقال انهما ثابتان في لفظ

والكوفة

والكوفة في قولك سرت من البصرة الى الكوفة وايضا قد عرفت ان مقتضى قيام العرض بالآخر هو
فيرد عليه ما قد سبق ذكره وايضا لو كان معنى همزة اضرب مثلا التعيين فيلزم من ثبوته وقيامه في لفظ
آخر قيام الجوهر بالعرض كما لا يخفى وما ذكره من ثبوت التعريف في لفظ الرجل والاستفهام في
لفظ زيد قائم وغيرهما معلوم البطلان هذا ان حمل الكلام على ظاهره ولو حمل على خلاف الظاهر بان يقدر
مضاف في العبارة بان يقال ان المراد ان الحرف يدل على معنى ثابت في معنى لفظ غيره وقوله قد
الذي فيه معنى الحرف اي في معناه معنى الحرف فيرد عليه ايضا انه يلزم على هذا ان يكون معنى الكلام في
الاسم انه دال على معنى ثابت في معنى نفسه فيلزم ظرفية الشيء لنفسه وايضا على هذا التقدير ينبغي
الضمير في نفسه الى المعنى حتى يلزم منه تقدير مضاف ثم بناء على هذا المعنى يشاهد الاختلاف بين الحروف
في تحقق هذا المعنى فيه اذ كلمة في ونحوها مما لا باس به اذ هي للظرفية وثبوتها في الكوز وقيامها به في
الماء في الكوز ظاهر وكذا في قولك زيد كعمرو اذ المثلية التي مدلول الكاف ثابتة في معنى احد اللفظين وكذا
الكلام في مثل الحبل للفرس واما لها الآن مثل لعل وليت وهل ومن والى في مثل قولك لعل زيدا قائم
وليت الشباب يعود وهل زيد قائم وسرت من البصرة الى الكوفة ونحوها فتحقق المعنى المذكور فيه
مشكل اذ ان كلا من الترجي والتمني والاستفهام والابتداء والانتهاء ثابت في المتكلم لا في معنى الجمل
المذكورة بعدها الا ان يقال الابتداء والانتهاء في قولك سرت من البصرة الى الكوفة ثابتان في البصرة
والكوفة ضرورة تحقق ابتداء كل شيء وكذا انتهائه فيه **فاقول** ليس المراد من قولهم ان من للابتداء
والى للانتهاء انهما للابتداء والانتهاء اللذين مدخولهما بل المراد ان من تفيد ان اول زمان تلبس
الفاعل بالفعل المذكور قبل من فيما بعدها وان الى مفادها ان انتهاء تلبسه بذلك الفعل فيما بعدها
ولهذا يصح ان يقال سرت من البصرة الى الكوفة مع ابتداء السير من وسط البصرة بل آخرها وانتهائه في اول
الكوفة **نعم** كل من الترجي والتمني والاستفهام ونحوها متعلق بمعاني الجمل المذكورة بعدها لا انها
ثابتة فيها وارادة هذا المعنى من الثبوت فيها يستلزم انتقاض طرد عكس حد الحرف بدخول هذه الاسماء
اي التمني والترجي ونحوهما من الاسماء الدالة على المعاني المتعلقة بمعاني غيرها فيه وايضا اذا كان
معنى همزة اضرب ونون نضرب وتاء تضرب عين ما دلت عليه انا ونحن وانت كيف يكون معنى الحرف غير مستقل

بالمفهومية وكيف يحكم بحرفية بعضها واسمية الأخرى مع اشتراكهما في المفهوم ثم على تقدير تسليم الجميع
حمل الكلام عليه غير مجد لدفع الاعتراض لتصريحه قدس سره بأن الحروف وحدها لا معنى له اصلا فقال اذ الوزد عن
متعلقه نحو غير دال على معنى اصلا فيكون دلالته على معناه موقوفة على ذكر المتعلق فلا يكون دلالته بنفسه وهو عين
الاعتراض الآن بقي ان هذا ما جوز في وضع الحرف فاذا الوزد عن المتعلق لم يكن مستعملا فيما وضع له فاستعماله
انما يكون اذا ذكر مع المتعلق لكنا نقول هذا لا معنى له لان الموضوع له للفظ هو ما عين اللفظ بازائه ولا قران بالمتعلق
لا يجعل غير الموضوع له موضوعا له نعم يمكن ان يقال الواضع جعل الاقتران بالمتعلق شرطا للدلالة على الموضوع
له فاذا الوزد عنه انتفت الدلالة لانتفاء شرطها على ما ذهب اليه بعضهم بناء الكلام عليه غير حاسم لمادة الاشكال على ما
غني عن البيان مع انه يرد عليه ان معنى الحرف الذي اشترط ذكر المتعلق في دلالته عليه لا يخلو اما ان يمكن
دلالة الحرف عليه من دون ان يذكر المتعلق ام لا وكلاهما فاسد اما الاول فلانه انما يكون اذا كان الحرف
موضوعا للنسب المطلقة التي يعبر عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء والغرض ونحوها فيلزم اتحاد المعنى
الحرفي والاسمي فيكون معاني الحروف مستقلة فيصح وقوعه محكوما عليه وبه فيبطل اتفاقهم على عدم كون
المعاني الحرفية ماذكر يلزم من اشتراط الدلالة بذكر المتعلق اما خروج الشرط عن كونه شرطا او تخلف المعلول
عن علته التامة والتالي بشقيه باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلانا نقول انه لو استعمل الحرف من غير ذكر المتعلق
اما ان يكون دالا على معناه ويفهم المخاطب منه اليه اولا وعلى الاول يلزم الاول لان المفروض ان ذكر المتعلق
شرط في تحقق الدلالة وقد تحقق مع انتفائه وعلى الثاني الثاني اذ وضع اللفظ بمعنى مستقل مع علم المخاطب
بوضعه له علة تامة للدلالة عليه وانتقاله منه اليه والمفروض تحققه مع انتفاء الدلالة فيلزم التخلف واما
التالي فظاهر وايضا لو كانت المعاني الحرفية ماذكر يمكن الاستغناء في الدلالة عليها عن الاشتراط كما في
فالاشتراط مع امكان الاستغناء عنه لغو يجب لا يصار اليه وان ما ثاني اي اذا لم يمكن دلالة الحرف على المعنى الا
بالمتعلق فذلك انما يكون اذا كان المعنى النسب المخصوصة فلان ذكر المتعلق ضروري يحكم به العقل
ان النسبة لا يتعين الا بالمنسوب اليه فالو لم يذكر متعلق الحرف لا يحصل معناه لا في العقل ولا في الخارج على ما سمي
فلا افتقار الى اشتراط الواضع والجواب الرابع عن الاعتراض ما ذكره بعضهم حاصله ان الاعتراض مبني على حمل الدلالة
بنفسه المأخوذ في حد الوضع على ان لا يكون الدلالة مستندة الى نفس اللفظ الموضوع من غير افتقار الى غيره

وهو ليس بلازم لجواز ان يكون المراد من الدلالة بنفسه ان لا يكون بواسطة قرينة مانعة عن المعنى الاصلي
فلا يضر الافتقار في الدلالة الى ما لم يكن كذلك ثم نقول ان الحرف وان كان دالا على المعنى بواسطة المتعلق
لكنه ليس مانعا عن المعنى الاصلي في الحرف كما لا يخفى فهذا الجواب كما ترى مبني على حمل كلمة في في الحد على
وجعل الظرف لغوا وفيه ايضا نظر اما اولا فلان المراد بالمعنى الاصلي الى الموضوع له او غيره وكلاهما فاسد
اما الاول فلاستلزامه الدور لانه في تعريف الوضع في تعريفه اما الثاني فلانه غير معلوم فيلزم الجهالة التي للماخوذ
في الحد وهي غير جائزة لان التحديد انما هو لتحصيل المعنى المحدود ومع الجهل بالمجهول غير معقول وقد يجاب عن ذلك
المراد بالمعنى الاصلي ما لا يستعمل اللفظ باعتباره فيه او فيما يناسبه فلا يلزم جهالة الماخوذ في الحد كما
يخفى ولا الدور لان تصور المعنى الاصلي بهذا الوجه غير متوقف على معرفة الوضع قطعا وفيه نظر
الضمير في باعتباره اما راجع الى الوضع او الى المعنى لا سبيل الى الثاني لان استعمال اللفظ في المعنى ليس باعتباره
الا ترى انه لو لم يتحقق الوضع له لا يمكن استعماله فيه ابدا بل الصحيح ان استعمال اللفظ في المعنى انما هو الوضع
فتعين الاول فيلزم الدور لما مر وايضا الانحصار المذكور انما يصح في الالفاظ المفردة واما في الالفاظ المشتركة
فلا لانه كما يصح استعمال اللفظ المشترك باعتبار الوضع لمعنى فيه وفيما يناسبه كذلك يصح استعماله
باعتباره ايضا في غيره وهو المعنى الآخر له وما يناسبه فتأمل واما ثانيا فلان الظاهر من دلالة اللفظ
او كيفية استقلاله في الدلالة وعدم توقفه على شيء اصلا لا على القرينة المانعة عن المعنى الاصلي ولا على غيرها
وحمله على المعنى المذكور لما فيه من المخالفة لظاهر اللفظ لا يصار اليه في مقام الحد ودون التعاريف واما ثالثا فلانه
يقتضي ثبوت الوضع بالمعنى المذكور في الكناية لان القرينة فيها ليست مانعة عن ارادة المعنى الاصلي فيلزم ان تكون
الكناية حقيقة لاتفاقهم على اعتبار الوضع بالمعنى المذكور في الحقيقة وهو فاسد كما لا يخفى وقد يجاب عن
الاشكال بان المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته على المعنى بواسطة قرينة مانعة عن
وفيه المحذور وان كان يفترق عن الجواب المذكور بسلامته عن الاعتراض الاول لكن يشترك معه في الاعتراض
الاخيرين كما لا يخفى اذ هما في المآل متقاربان ولهذا ادرجناه في ضمنه والجواب الثالث عن الاعتراض ما اختاره
جمع من المحققين حاصله انا لا نسلم انتفاء الوضع بالمعنى المذكور في الحروف وما اشتهر في السنة
من نسبة الحرف الى عدم الاستقلال انما يكون منافيا لذلك اذا كان مرادهم عدم الاستقلال في الدلالة

وهو غير مسلم لنصّهم بأن المراد عدم الاستقلال بحسب المفهوم بناءً على ان المعنى الحرفي امر نسبي والنسبة
لا يتعين ولا يتحصل الا بتعين المنسوب اليه وتحصله فالمعنى الحرفي مقصور في نفسه ونقصانه في حد ذاته
لكونه متعلقا لا يمكن ان يتعقل الا بذكر متعلقه ولا ان يتحصل الا بتحصيله فعدم الاستقلال انما هو لذلك
وكذا الافتقار الى ذكر المتعلق فيكون المعاني الحرفية في الاذهان كالاعراض الموجودة في الاعيان
وكما ان تحصل الاعراض وتحققها في الخارج لا يمكن الا بموضوع يتقوم به ومحل يتحصل بتحصله كذلك
المعنى الحرفي لنقصانه في ذاته لا يمكن ان يتحصل في الذهن الا بتحصل متعلقه فلم يوجد المتعلق في الذهن
ولم يعقل لا يمكن وجود المعنى الحرفي فيه وتعقله لكونه حالية محله بكون ذكر المتعلق لافتقار الحرف في الدلالة
اليه واشتراطها به **فعلى هذا** نقول ان الوضع بالمعنى المذكور متحقق في الحروف وهي مستقلة في الدلالة على
معانيها وان لم يمكن وجودها كافيا لوجود المدلول لنقصانه وذلك كما ان الباري تعالى قادر على
ايجاد القدرة ومستقل فيها باكمل وجوه الاستقلال ومع ذلك لا يوجد الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين
لكون نفسه ابية عن الوجود وقاصرة عن التحصل وكما ان نقصان ذاته عن التحصل واباءه عن الوجود ليس
دليلا على ضعف قدرة القادر وعدم استقلاله فيها كذلك نقصان المعنى الحرفي في ذاته واباؤه عن التعقل
منفكا عن المتعلق لا يصير دليلا على ضعف دلالة الدال وعدم استقلاله فيها ان قيل ان الدلالة على
المجهول وكون الشيء بحيث يحصل من العلم به العلم بشيء آخر وهو المدلول واستقلال الحرف فيها مع عدم العلم
بالمدلول مناف لذلك **قلنا** العلم بالدال اما يستلزم العلم بالمفهوم اذا امكن العلم به بمجرد ذلك العلم الى عند
انتفاء المانع وقد عرفت المانع على انا نقول ان اللازم من التفسير المذكور للدلالة ان العلم بالدال لا يستلزم
العلم بالمدلول والعلم بها في الحروف انما هو عند اقترانها بالمتعلق ثم يحصل العلم بالمفهوم واما عند عدم ذلك
فلا لما عرفت **فان قلت** اذا كان استقلال الحرف في الدلالة غير كاف لحصول المفهوم وتعقله لا بد فيه من ذلك
من ذكر المتعلق فالحكم باستقلاله فيها وعدم اشتراطها بذكر المتعلق مع عدم حصولها الا به تحكم ظاهر **قلنا** المراد
مطبقين على اتصاف الحروف بالحقيقة وانها غير منفكة عن الوضع بالمعنى المذكور لزمنا الحكم بذلك وانما
في هذا المقام التنبيه على ان ما اشتهر بينهم من عدم استقلال الحروف بحسب المفهوم غير مناف لذلك المقام
وكذا قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره غير مناف ايضا لجواز ان يكون كلمة في للسببية والظرف مستقرا

فيكون المعنى الحرفي ما دل على معنى حاصل بسبب غيره على ما تقدم والذي يلزم من ذلك حصول المعنى
بسبب الغير وهو حينئذ مما لا ريب فيه كما عرفت لا ان يكون دلالته بالغير حتى يلزم عدم الاستقلال
في الدلالة وكيف مع انه لو كان المراد ذلك ينتقض طرد حد الحرف بدخول المجازات باسرها فيه لكن يمكن دفع
المراد بالغير في تفسير الحرف متعلق المعنى الحرفي كما صرحوا به والذي يكون لاجله دلالة المجازات على المعاني
المجازية هو القرينة لا متعلق المعنى ومما يدل على هذا المعنى ما وقع من صاحب التسهيل في تعريف الكلمة
حيث قال انها لفظ مستقل دال بالوضع الى آخره ومعلوم ان الكلمة منقسمة الى الاسم والفعل والحرف ولا بد
ان يكون الحد شاملا لكل من اقسام المحدود وكما لا يخفى يجب ان يكون الحرف ايضا مستقلا والاستقلال
والاستقلال اما بحسب المفهوم او الدلالة وحيث قد عرفت عدم جواز ارادة المعنى الاول فقد تعين ارادة
الثاني وهو المطلوب فلا حاجة الى ما حمل الكلام عليه في الحاشية الاقدمية وايضا يجب صدق الدال بالوضع
بالنسبة الى جميع الاقسام وحيث قد كانت الدلالة في الحروف على سبيل الاستقلال ينبغي ان يكون بالنسبة
اليه ايضا كذلك مضافا الى انه الظاهر المتبادر من قوله الدال بالوضع كما لا يخفى ولو اريد بالدلالة
الاستقلالية بالنسبة الى الاسم والفعل وغيرها بالنسبة الى الحرف يستلزم الجمع بين الامر الراجح
والمرجوح بل الحقيقة والمجاز وهو غير جائز في تفسير سيما في مقام الحدود والتعاريف كما لا يخفى وان
اردت تكميل المرام بتوضيح المقام **فاعلم** ان المعاني الحرفية والاسمية متحدة بالذات ومختلفة بالاعتبار
تتصف بالاستقلال وعدمه باختلاف المقاصد والاغراض فاذا لوحظت لا من هذه الحيثية بل آلة
لملاحظة حال الغير ووصلة لتعرف حاله يكون معاني حرفية غير مستقلة فالابتداء مثلا معنى متعلق بالغير
وحالة له اذا لاحظه العقل بذاته ويكون المقصود من تعقله ذاته لا لان يكون آلة لتعرف حال متعلقه
يكون معنى مستقلا في نفسه ملحوظا في ذاته صالحا لان يحكم عليه وبه بان يقال الابتداء خير من كذا
مثلا وبهذا الاعتبار يعقل متعلقه اجمالا وتبعا ضرورة ان الابتداء لا ينفك عما له الابتداء وهو بهذا الاعتبار
مدلول لفظ الابتداء واذا لاحظه من حيث انه آلة لتعرف حال الغير كما اذا لاحظه من حيث هو حالة
بين السير والبصرة وجعله آلة لتعرف حالهما بان يكون السير منها لا غيرها كان معنى غير مستقل
بنفسه لا يصلح ان يحكم عليه وبه لان الحكم على الشيء او به انما يمكن اذا كان ملحوظا قصدا ليمكن اعتبار

النسبة بينه وبين غيره وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظه وان كنت في تحير في تصوير ذلك فتدبر الفرق
بين المعاني الاسمية والحرفية فاعلم ان المدركات بالقوى الباطنة كالمحسوسات بالقوى الظاهرة فكما
ان الناظر الى المرآة ويكون الداعي الى ذلك اختبار حال الصورة فلا شك ان للرائي مبصرين الصورة
والمرآة لكن لا شبهة في ان المشاهدة اولا وقصدا الصورة وانما يكون المرآة مشاهدة بتبعيتها لا
جعلها آلة لملاحظتها ووصلة لتعرف حالها ولا ريب ان الصورة ح بحيث تقدر ان تحكم عليها بالحسن
او القبح وان المرآة فانها ليست بمشاهدة بها على هذا الوجه بحيث تقدر ان تحكم عليها واخرى تبعا كذلك
بان تنظر الى المرآة ويكون الداعي اختبار حالها فلا شك ان للرائي مبصرين ايضا المرآة والصورة والكلام
في الملحوظ قصدا وتبعا ظاهر ولا شبهة ان المرآة ح بحيث تقدر ان تحكم عليها واما الصورة فلا وهكذا الامر في الحس
والذوق والشم والسمع فانك قد تلمس او تذوق او تشم او تسمع شيئا ويكون الداعي اختبار حال الملموس و
والمذوق والمشموم والمسموع ولا شبهة ان هذه الاشياء في تلك الحالة مقصودة قصدا يمكن ان تحكم عليها او بها
اما الحواس المذكورة فانما جعلت آلة لملاحظة حالها ووصلة لتعرف احوالها وملحوظة تبعا فلا ريب انها ح
بحيث تقدر ان تحكم عليها وبها وقد يكون الداعي الى الاحساس اختبار حال الحواس فانها ح ملحوظة قصدا
والامور المذكورة من المذوق والمشموم ونحوهما ملحوظة تبعا وجعلت آلة لتعرف حالها عكس ما في الاول
والحال في صلاحية الحكم والعدم كذلك وكذلك الحال في المدركات بالقوى الباطنة فان معنى واحدا
كالابتداء مثلا قد يدرك ملحوظا قصدا ويكون الدليل الى الادراك ملاحظة نفسه لا غيره فانه ح يكون
معنى اسميا مستقلا يصلح ان يحكم عليه او به وقد يدرك لا قصدا بل تبعا وآلة لملاحظة غيره ووصلة
لتعرف حال الغير فيكون معنى حرفيا غير مستقل لا يصلح لان يحكم عليه او به وكذا الكلام في القسمة التي في زيد
كاتب وقولك نسبة الكتابة الى زيد فانها في الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد وكاتب وآلة لتعرف
حالهما فكانها مرآة تشاهدهما بها مرتبطا احدهما بالآخر فيكون معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية فلا
يمكن ان يحكم عليها او بها ما دامت مدركة على هذا الوجه وفي الثاني ملحوظة في ذاتها مدركة بنفسها من
غير ان يجعل آلة لملاحظة الغير ووصلة لتعرف حاله فيكون معنى اسميا مستقلا بالمفهومية صالحا لان يحكم
عليه او به وكذا الكلام في الظرفية والغرض والتمني والترجي ونحوها وبهذا يؤول لفظة من مثلا موضوع

لكل واحد من جزئيات الابتداء المخصوصة المتعلقة من حيث انها حالات لمتعلقاتها والات لتعرف احوالها
اذا علمت المعنى الحرفي ظهر لك انه لو لم يذكر متعلقه لا يحصل معناه لا في العقل ولا في الخارج وانما يحصل
بتعقل متعلقه فذكر المتعلق انما هو مما يحكم به العقل ويقتضيه الفطرة في تحصيل معناه لا انه مما شرطه الواضع
في دلالة الحرف حتى يلزم عدم الاستقلال فيهما كما تقدم والجواب الرابع هو انه ان كان المراد بالدلالة الدلالة
التفصيلية فانتفاؤها في الحروف وان كان مسلما لكن لا نسلم اعتبارها في حد الوضع وكيف مع انه لا
يتم بالحروف لانتفاء كثير من الاسماء كذلك كما عرفت في الالفاظ المشتركة وغيرها وان كان المراد اعم منها
في تعريف الوضع وان كان مسلما لكن لا نسلم انتفاء الدلالة الاجمالية في الحروف لظهور انتقال الذهن
حين استماع لفظة من الى واحد من الابتداءات الجزئية الربطية كما لا يخفى وكذا الحال في الى وفي وغيرها
هو ظاهر والافتقار الى ذكر المتعلق انما للدلالة التفصيلية كالقرينة في المشترك فالدلالة الاجمالية في
الحروف ذاتية وهو يكفي لدفع المحذور ويمكن الجواب ايضا بعد تسليم انتفاء الدلالة الذاتية في الحروف لكن
انتفاء الدلالة الذاتية لا ينافي ثبوت الوضع بالمعنى المذكور فيها لما تقدم سابقا من ان الوضع بالمعنى المذكور
يشتمل على صلة وغاية والمحذور بعد تسليم انتفاء الدلالة الذاتية انتفاء الغاية وهو غير مستلزم لانتفاء
الفعل اذ رب لا يترتب عليه غايته فنقول يجوز ان يكون الوضع بالمعنى المذكور فيها متحققا ومع ذلك
يكون الدلالة متوقفة على الغير فالايراد انما كان متوجها اذا اعتبر الدلالة الذاتية في الحقيقة والوضع لكن
كذلك ان قيل ثبوت الوضع بالمعنى المذكور ينبغي ان يكون مستلزما لتحقق الغاية وكذا انتفاؤها ينبغي ان
يكون مستلزما لانتفاء الوضع والا يلزم خلو الوضع عن الفائدة وهو فاسد لان فاعل المختار لا يفعل
فعلا عن الفائدة قلنا المعتبر في فاعل المختار اعتقاد الفائدة وكون الفعل لاجلها واما مطابقة هذا الاعتقاد
للواقع كما لا يخفى واللازم على تقدير انتفاء الدلالة الذاتية فيما نحن فيه عدم مطابقته للواقع لا
عدم الاعتقاد فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم نعم يتوجه ما سبق الى الاشكال من ان تحقق
الفعل وانتفاء الغاية وان لم يكن ممتنعا لكن ذلك انما يكون اذا لم يكن الفاعل عالما حال الفعل بعدم
ترتبها عليه واما معه فلا اذ الفعل مع العلم بعدم ترتب الفائدة كالفعل مع عدم الاعتقاد بها او
اعتقاد عدمها ويمكن الجواب عنه بان المعلق على قسمين مستقل وغير مستقل والمحوج الى وضع اللفظ

للقسم الأول محوج الى وضعه للقسم الثاني ايضا اذ كما ان الحاجة داعية الى التعبير عن القسم الأول كذلك
داعية الى التعبير عن القسم الثاني ايضا فكما يجب وضع اللفظ للأول يجب وضعه له ايضا **الرابع** سلمنا ذلك لكن
الكلام في التعيين للدلالة الذاتية او لا فيمكن وضع اللفظ وبجعل دلالته مشروطة بالغير **قلنا** المتبع العقل
في المقام توقف حصول المعنى فيما نحن فيه على الغير كما سبق مشروحا وكذا توقف الدلالة على الشيء واما كون
الاشتراط فيها من الواضع حتى يلزم انتفاء الوضع بالمعنى المذكور في الحروف فغير معلوم وغير مسلم فتامل جدا
والاشكال الخامس هو انه لو كان الوضع المعتبر في الحقيقة والمجاز الوضع بالمعنى المذكور يلزم ان لا يكون الافعال
حقيقة ولا مجازا واللازم باطل لما عرفت مرارا فالملزوم مثله اما الملازمة فلانهم ذكروا ان الافعال موضوعة للحدث
والزمان والنسبة الى فاعل معين ومعلوم انه لو لم يذكر الفاعل المعين لا على النسبة فلا يحصل دلالته
على المعنى الموضوع له لأن دلالته على الجزء على الغير يستلزم توقف الدلالة على الكل عليه فثبت ان الفعل
لا يدل على المعنى الموضوع له بنفسه ولما كان المعتبر في الوضع المعتبر في الحقيقة الدلالة النفسية فلا يكون الفعل
عند استعماله فيما وضع له حقيقة واما عدم كونه مجازا فلان المجاز اللفظ المستعمل في غير الموضوع له
المعنى فيتوقف تحققه على ثبوت الوضع بذلك المعنى وقد عرفت انتفاءه ومن البين ان انتفاء الموقوف عليه
يستلزم انتفاء الموقوف فيلزم ان لا يتصف الافعال بالحقيقة ولو عند استعمالها فيما وضعت له وبالمجاز
ولو عند استعمالها في غيره ويمكن الجواب عنه من وجوه **الاول** هو ما تقدم في الحرف **حاصله** ان الافتقار الى الغير
انما هو لقصور المعنى ونقصه بناء على ان النسبة لما كانت ماخوذة في معنى الفعل ومعلوم انها لا يعقل الا بين
طرفيه فما لم يذكر الفاعل لا يحصل معناه فلا يمكن تعقله فالافتقار الى ذكر الفاعل انما هو لعدم استقلال
الفعل في الدلالة حتى يلزم انتفاء الدلالة الذاتية فيه فيرد الانتقاض به **والثاني** هو الجواب الرابع في الحروف هذا
حتى يظهر لك الحال فلا افتقار الى تفصيل المقال **والثالث** هو ان الفعل له مدلول مطابقي وهو الحدث والزمان
مع نسبة الاول الى فاعل معين ومدلول تضمني وهو كل من الحدث والزمان وانتفاء الدلالة الذاتية انما هو بالنسبة
الى المطلوب المطابقي واما بالنسبة الى الدلالة التضمنية فثابتة لوضوح ان الفعل بالنسبة الى الدلالة على الحدث
مثلا لا يتوقف على انضمام ضميمة البتة فنقول ان توهم في تفسير الوضع انه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه
اعم من ان يكون المعنى مطابقيا او تضمنيا فالدلالة الذاتية بالنسبة الى احدهما كافية لتحقق الوضع واما

بانتفائه ولو بالنسبة الى الدلالة التضمنية فتامل فعلم من ذلك ان الفعل له معنى غير مستقل وهو مدلوله
ومعنى مستقل وهو المدلول التضمني وانتفاء الدلالة الذاتية انما هو بالنسبة الى الاول دون الثاني لكن
هنا اشكال وهو ان الدلالة التضمنية دلالة اللفظ على الجزء في ضمن دلالته على الكل اي المدلول المطابقي فلا يمكن
انفكاكها عنها فكيف يمكن ان يكون الدلالة التضمنية ذاتية مع كونها متوقفة على الدلالة المطابقية المتوقفة
دلالتها على الغير **والجواب الرابع** وهو التحقيق ان توقف ذلك مبني على ان يكون النسبة الى فاعل معين ماخوذا في
وضع الفعل وهو غير صحيح بل الحق وفاقا لبعض المحققين انه موضوع للحدث والزمان مع نسبة الاول الى فاعل ما
فعلى هذا نقول انه لا احتياج في الدلالة على هذا المعنى الى ضميمة ضرورة انه عند استماع لفظ ضرب ينتقل
الذهن الى الحدث والزمان المخصوصين و نسبة الحدث الى فاعل ما فلو كان النسبة الى فاعل معين معتبرة
في وضعه لكان معناه المطابقي الحدث والزمان ونسبته الى فاعل معين فما لم يذكر الفاعل المعين لم
يحصل المعنى المطابقي فيلزمه عدم تحصل المعنى التضمني ايضا لما عرفت والضرورة قاضية بفساده اذ يلزم
منه ان ضرب مثلا حين التجرد من الفاعل المعين لا يفهم منه الحدث ايضا ويلزم تحقق الدلالة التضمنية
من دون الدلالة المطابقية وهو ينافي اتفاق ائمة الميزان على عدم تحقق التضمن بدون المطابقة فيكون الفعل
مستقلا في الدلالة فاندفع الانتقاض باعانة الموجب الفياض فتامل **في ذكر تعليل الحكم المشهور** اعلم انه قد
ظهر مما ذكرنا سر ما اشتهر من عدم وقوع الفعل مسندا اليه اذ قد عرفت انه موضوع للحدث
مع نسبته الى الفاعل فالمسندية ماخوذة في وضعه فلو وقع مسندا اليه يستلزم خروجه عن وضعه واما الاسم فلما
كان موضوعا للمعنى مستقلا من غير ان يعتبر نسبته الى الغير او نسبة الغير اليه **فلهذا** قد يلاحظ على النحو الاول
فيقع مسندا وقد يلاحظ على الثاني فيقع مسندا اليه **ايهام التجنيس مقام** ان قلت ان ما ذكر من كون الفعل موضوعا
للحدث والنسبة الى فاعل ما يقتضي ان يكون اسم الفاعل فعلا لكونه ايضا للحدث ونسبته الى ذات ما فقد
علمت شبهتان **الاول** ما ذكر **والثاني** عدم وقوعه الاحكام به كالفعل وهما خلاف الوفاق **قلنا** ان الزمان
جزء من مفهوم الفعل كما تقدم واسم الفاعل لم يكن كذلك لانه موضوع للذات المتصفة بالمبدا فالفرق
بينهما من وجهين **الاول** ان جزء من مفهوم الفعل بخلاف اسم الفاعل فانه لا مدخلية للزمان في معناه بحسب
الوضع **والثاني** هو ان الفعل موضوع للحدث المنسوب الى الذات واسم الفاعل موضوع للذات المنسوب اليها

لم عدم وقوع الفعل مسندا اليه في وقوع الاسم مسندا ومسندا اليه

في الفرق بين اسم الفاعل والفعل

الحدث اي المتصفة به **ان قلت** كيف لا يكون الزمان داخلا في مفهوم اسم الفاعل مع ان تقسيم النحاة اياه
الى الماضي والحال والاستقبال مشهور بينهم وخلاف علماء الاصول في حقيقته في الحال مجاز
في الماضي ايضا معروف فيما بينهم **قلنا** ليس مرادهم من ذلك ان الزمان جزء من مدلوله بل مرادهم اطلاق اسم
الفاعل على الذات المتصفة بالمبدأ في الحال او في الماضي او في الاستقبال الان يكون ذلك الزمان جزءا
من مفهومه كما لا يخفى لانه يلزم على هذا ان لا يكون اسم الفاعل الا مسندا اليه مع انه خلاف الواقع
لان اللزوم ممنوع **حاصل** ما ذكر ان اسم الفاعل موضوع للدلالة على الذات المتصفة بالحدث المدلول عليه
بمادته فتلك الذات المتصفة بذلك الحدث المدلول عليها باسم الفاعل مبهمة اذ ليس معنى اسم الفاعل
مثلا على ما ذكر الا ذات ضرب وقد يكون المقصود تعيين تلك الذات فيقال زيد ضارب مثلا اي زيد نفس تلك الذات
المتصفة بالمبدأ فيكون اسم الفاعل ح مسندا وقد لا يكون المقصود ذلك بل
اثبات حكم لتلك الذات المتصفة بالمبدأ وبعبارة اخرى اثبات حكم لما صدق عليه تلك الذات كما في قوله
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكذا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
ونحوهما فح يكون اسم الفاعل مسندا اليه **الباب الاول** في تحقيق العلاقة لما كان المأخوذ في حد المجاز لفظ العلاقة
توقفت معرفته على معرفتها **فلهذا** قدمنا الكلام في بيانها على المباحث الاتية **فنقول** تحقيق الحال فيها يقتضي
التكلم في مباحث **الاول** في وجه اعتبار العلاقة في المجازات **والثاني** في تحديدها وبيان انواعها **والثالث**
في انه هل يكتفى في التجوز بوجود نوع العلاقة او لا بد من نقل الاحاد عن اهل اللغة فنقول وجه اعتبارها في المجاز
هو ان اكثر اللغات توقيفي والتخطي في الامور التوقيفية يجب ان يكون على قدر ما حصل فيه الرخصة
والاذن علم الاذن فيه من الواضع في استعمال اللفظ في غير ما وضع له عند تحقق العلاقة وايضا
استعمال اللفظ في غير ما وضع له ارتكاب لما خالف الاصل لان اللفظ انما وضع للدلالة على الموضوع له
في غير اخراج الشيء عن محله الى غيره والواجب في مخالفة الاصل الاقتصار على القدر الذي علم الاذن فيه
وهو في ما نحن فيه انما يكون مع تحقق العلاقة بين الموضوع له وغيره **وايضا** قد عرفت ان المجاز اللفظ المستعمل
في غير الموضوع له ومعلوم ان المعاني الغير الموضوع لها غير محصورة ولا متناهية فلا يمكن استعماله في الجميع
كما لا يخفى فتعين بعضها الذي تحقق المناسبة بينه وبين الموضوع له لذلك لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح



وايضا دلالة المجاز على معناه المجازي دلالة للفظ على غير معناه الموضوع له فلو لم يشترط فيه العلاقة
يكون دلالته على بعض المعاني دون غيره تخصيصا من غير مخصص لان نسبة ذلك البعض الى اللفظ
الموضوع كنسبة غيره اليه **وايضا** ان دلالة المجاز بالنسبة الى المعنى المجازي اما من الدلالة الوضعية
كما عليه علماء الميزان او العقلية كما عليه ائمة البيان فعلى كل منهما كان يستلزم المطلوب اما الوضعية
فلانتساب الى الوضع فلو لم يكن بين المستعمل فيه والموضوع له مناسبة لما كان لهذا النسبة وجه
واما الثاني فلانه انما سمي بذلك لانتقال العقل من الموضوع له الى غيره اما على الفور او بعد التأمل في
القرائن وذلك انما يكون لاجل المناسبة والعلاقة بينهما حيث يسبق الذهن الى المعنى الموضوع له لكن
لما قامت القرينة على عدم ارادته ينتقل منه الى ما يناسبه **وايضا** لو لم يعتبر العلاقة في المجاز لكان
المجاز اما موضوعا فاحكم بديا او غير مفيد **والتالي** بشقيه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية هو ان المعنى
المستعمل فيه اما ان يكون قد عين ذلك اللفظ اولا **وعلى الاول** يلزم الاول وهو ظاهر **وعلى الثاني** يلزم
الثاني لان الدلالة لا تثبت صفة ذاتية للفظ حتى لا يمكن انفكاكها عنها بل يحتاج في ثبوتها له الى واسطة
وهو تعيين الواضع اياه لشيء وحيث قد انتفى التعيين كما هو المفروض ينتفي الدلالة لضرورة انتفاء
المعلول بانتفاء العلة لا يقال هذا مشترك الورود لوضوح انتفاء التعيين بالنسبة الى المعنى
المجازي في صورة وجدان العلاقة لانا نقول التعيين وان كان منتفيا في تلك الصورة ايضا لكن
لما تحققت المناسبة بينه وبين ما عين اللفظ له ووجدت القرينة على عدم ارادته يمكن انتقال
الذهن من ذلك اللفظ بمعونة المناسبة والقرينة الى المعنى المناسب للموضوع له فيتحقق الدلالة له
في صورة فقدان العلاقة فقد انتفى التعيين والمناسبة فلا سبيل للافادة **واما** بطلان الشق الاول
من التالي فظاهر واما الشق الثاني فلان وضع الالفاظ للافادة والاستفادة **ان قلت** لا نسلم
انتفاء الافادة عند انتفاء المناسبة لوضوح ان المخاطب يقول هذا الكتاب مشيرا الى الفرس ينتقل
ذهنه الى ان المراد فيتحقق الافادة مع فقدان المناسبة **قلنا** الانتقال وان كان متحققا لكنه ليس
افادة اللفظ بل من الاشارة التي يستلزم تعيين المشار اليه فوجود اللفظ وعدمه بالنسبة الى ذلك
سيان **ان قيل** ان المتكلم بالكلام لافادة المرام وحيث قد حصلت ينبغي ان يكون صحيحا سواء كانت

مستندة الى اللفظ او القرينة فلا يضر انتفاء العلاقة مع حصول الغاية للاستعمال والمجاز فيه فلك
من البينات انه لا يلزم ان يكون القرينة في المجازات اشارة وحيث كانت غيرها لم يحصل الغاية وعلى تقدير
ان يكون اياها نقول انها مستقلة في الدلالة ولا مدخلية للفظ في ذلك اصلا فلا حاجة الى ذكره فكيف
نقول فينبغي ان لا يكون صحيحا سيما اذا كان ذكره محلا للاخلال بل ظاهر ما فيه وما نحن فيه من هذا القبيل لوجود
انه لو لم يذكر لفظ الكتاب في المثال المذكور واكتفي بالاشارة ينتقل المخاطب الى المشار اليه ولما مع
فيبقى مترددا من حيث الاشارة وعدم المناسبة بين المشار اليه ولفظ الكتاب فيغرب بانه من المقصود وجعله
عند اخرى وقد اتفقوا على ان الدال على المراد في المجازات هو اللفظ بشرط القرينة او مجموعهما وكيف يكون الدال
على الشيء موجبا للاخلال به وانضح اعتبار العلاقة في المجازات بتأييد المؤيد للخيرات والموفق للحسنات تعليق
جميل اعلم انه حيث انجر الكلام الى ان الدال على المراد في المجازات هو اللفظ بشرط القرينة او مجموعهما فلا بأس
ان نعطف العنان الى ما هو الحق في ذلك المراد فاني الى الان ما رأيت احدا منهم قد ابان الحق فيه فنقول معنى ذلك
ان الدال اللفظ بشرط القرينة هو ان السامع حين استماع اللفظ ينتقل ذهنه الى الموضوع له وانتقاله الى المراد
منه غيره متوقف على قيام القرينة الصارفة عن الموضوع له فعند انتفاء القرينة يكون الدال موجودا لكن
وصف الدلالة بالنسبة الى المعنى المجازي غير ثابت فالقرينة مثبتة للدلالة واما اذا كان الدال هو المجموع
فعند انتفائها وان [illegible] ينتقل الذهن الى الموضوع له وانه متوقف الانتقال الى غيره على وجودها لكن الدال
ليس بموجود عند انتفائها بل جزؤه والتحقيق هو الاول والوضع عندهم على اقسام كما تقدم عام وخاص
وظاهرهم الاتفاق على ثبوت الوضع بالمعنى العام في المجازات وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى
سواء كان بنفسه او بواسطة غيره والمراد باللفظ هو المجاز فتعين ان يكون هو الدال في المجازات لا
مجموع اللفظ والقرينة **لا يقال** لا تنافي ثبوت الوضع بالمعنى العام في المجازات للقول بان الدال
مجموع اللفظ والقرينة لجواز ان يكون المراد من اللفظ في قولهم تعيين اللفظ ما يشمل القرينة ايضا
نحو قولك رأيت اسدا في الحمام **نقول** انه قد عين مجموع لفظي الاسد والحمام للدلالة على المجازي
قلنا هذا فاسد **اما اولا** فلان القرينة لا يلزم ان يكون لفظا دائما بل يجوز ان يكون غيره ايضا
فلا يمكن ان يطلق اللفظ على مجموع القرينة وذيها كما لا يخفى **واما ثانيا** فلان المفروض ثبوت الوضع

اما قوله [illegible] فلانه

بالمعنى المذكور في المجازات فلو كان المراد من اللفظ ما ذكر لزم ان يكون المجاز عبارة عن مجموع القرينة وذيها
فاذن لا يحتاج الى البيان **واما ثالثا** فلان الوضع الثابت في المجاز يكون هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى
بواسطة غيره والمراد بالغير القرينة فلا يجوز ان يكون المراد من اللفظ ما يشمل القرينة لعدم كونها مغايرة للفظ المعين
ويمكن الجواب عنه بثبوت المغايرة بين الجزء والكل فيمكن ان يكون مجموع اللفظ والا بواسطة جزء لكن لا يخفى ما فيه
من التعسف والتكلف ان قيل ما المانع عند كون المراد هو اللفظ المجازي مع كون الدال هو المجموع **قلنا** لو كان الدال
المجموع لكان اللفظ في المجازات جزء المعين والدال فلا يصح اسناد التعيين والدلالة اليه حقيقة وجعله من قبيل
تسمية الجزء باسم الكل وان كان ممكنا لكنه مع ما فيه من ارتكاب خلاف الظاهر لا يساعده مقابلة هذا المعنى للوضع
بالمعنى الخاص له المختص بالحقيقة وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه حيث ان المعين والدال هناك نفس
اللفظ من غير افتقار الى القرينة فينبغي ان يكون في مقابله ايضا كذلك لكن اعم من ان يكون بنفسه او بغيره **وايضا** قد اتفقوا
على ثبوت الوضع بالمعنى العام في الحقائق ايضا ولا شبهة ان الدال هناك نفس اللفظ فينبغي ان يكون فيما نحن فيه ايضا
كذلك **واما رابعا** فلانه قد تقدم ان الدلالة ليست وصفا ذاتيا للفظ بل فيما نحن فيه بعد ثبوت الوضع نقول
اذا اطلق اللفظ يفهم منه العالم بالوضع الموضوع له لمعنيته الواضع لاجله وحيثما وجدت القرينة الصارفة عن ذلك
المعنى **نقول** نسبة ذلك اللفظ الى المعنى المناسب لما عين له اولى من نسبته الى غيره وكذا نسبة ذلك المعنى المناسب
من بين معاني ذلك اللفظ اولى من نسبة غيره اليه فلاجل ذلك ينتقل الذهن منه اليه وهو معنى دلالة اللفظ على ذلك
المعنى لكن لما كان هذا الانتقال متوقفا على وجود تلك القرينة على ما تقدم **قلنا** ان الدال على المعاني المجازية
هو اللفظ بشرطها ولا يمكن انتساب الدلالة على ذلك المعنى الى القرينة سواء كانت على سبيل الاستقلال او
للدال لان ذلك المعنى لم يكن موضوعا له لتلك القرينة ولا يلزم ان يكون مناسبا لما وضعت له ايضا **واما خامسا**
فلا يراد الكلام على تقديره والا لم يكن قرينة ولا مما يكون الكلام فيه **واما سادسا** فلانه لم يشترط احد العلاقة بين
المعنى المجازي ومعنى لفظ القرينة بل العلاقة المعتبرة في المجازات على ما تقدم ويجيء الكلام في تحقيقها عبارة عن
المناسبة بين المعنى المستعمل فيه اللفظ وبين ما وضع له ذلك اللفظ لا بينه وبين ما وضع له لفظ الآخر فلو كان الدال
في المجازات مجموع اللفظ والقرينة لزم اعتبار العلاقة بين المعنى المجازي وبين المعنى الحقيقي لكل لفظ
والتالي باطل لما عرفت من عدم اشتراط احد ذلك فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة مما ذكرناه **ان قلت** ان المجاز

يفتقر الى قرينتين صارفة ومعينة والقرينة المعينة هي ما عينت معنى واحدا من بين المعاني للفظ فلو لم
القرينة دالة على المعنى المجازي لما امكن تعيينه قلنا لا نسلم افتقار المجاز على سبيل الاطلاق الى قرينتين بل
اللازم فيه الصارفة واما المعينة فلا تحقيقه ان المعنى المجازي للفظ اما ان يكون واحدا او متعددا وعلى الاول
اللازم على المستعمل لذلك اللفظ في المعنى المجازي ان يبادر بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي وهي المسماة
بالقرينة الصارفة ولا حاجة له الى القرينة المعينة بل لا معنى لها ايضا لتعين المعنى المجازي في نفسه
وعلى الثاني نقول ان تلك المعاني المجازية اما ان يكون لبعضها رجحان على غيره ام لا وعلى الاول اما ان يكون
البعض الراجح واحدا او متعددا وعلى تقدير التعدد في الراجح اما ان يكون المعاني الراجحة متساوية في الرجحان
او متفاوتة بالشدة والضعف وكيف كان والقدر اللازم على المتجوز عند وحدة الراجح او الارجح اذا لم يكن
مراده غير الراجح او الارجح هو اقامة القرينة الصارفة لا غير اذ الرجحان او الارجحية يوجب انصرافه اليهما فلا
حاجة الى المعينة ولا شبهة في حصول الدلالة على المعنى المجازي في الصور المعروضة فنقول حيث قد ثبت
الدلالة مع عدم ملاحظة القرينة فيها اما للصارفة فلما تقدم واما المعينة فلان المفروض عدمها علم
ان الدال مجموع اللفظ والقرينة وحيث كان هذا الاشكال متوقفا على القرينة ثبت المدعى بتمامه واما
في صورة التعدد مع انتفاء الراجح والارجح فح وان كان اللازم اقامة القرينتين او واحدة ذات جهتين لكنا
نقول لا يجوز ان يقال ان القرينة المعينة ح دالة او جزء للدال لانتفاء القول بالفصل ولانها لو كانت
كذلك لزم انتفاء الدلالة عند انتفائها والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة واما بطلان التالي
فلما عرفت من تحقق الدلالة في الصور المتقدمة مع انتفاء المعينة غاية ما في الباب انا نقول ان الدلالة
في الصورة السابعة مشروطة بقرينة واحدة وهيهنا مشروطة بقرينتين او ذات جهتين على انا نقول يمكن
منع الاشتراط ايضا في المقام بان يقال ان قرينة المعينة في المعاني المجازية كالقرينة في الالفاظ المشتركة
حيث قد عرفت انها فيها لتعيين المدلول لا لاثبات الدلالة نقول انها في المقام ايضا كذلك بان اللفظ عند
قيام القرينة الصارفة عن حمله على الموضوع له ينتقل الذهن منه الى جميع المعاني المناسبة له لما مر
ولما لم يجز استعماله في الجميع بقي مترددا فان اراد المستعمل اي معنى من تلك المعاني المناسبة المدلول عليها
بلفظ المجاز المقترن بالقرينة الصارفة فيحتاج الى قرينة معينة لذلك المعنى من بين تلك المعاني فلا افتقار الى القرينة

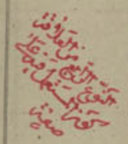
المعينة

المعينة ح لتعيين المراد والمدلول لا لاثبات الدلالة كما سبق تحقيقه في المشترك لانا نقول ان هذا مناف للفرق
بين القرينة في المجاز والمشترك من ان القرينة في الاول لاثبات الدلالة وفي الثاني لتعيين المدلول وذلك
لانا نقول الفرق المذكور انما كان بالنسبة الى القرينة الصارفة في المجازات واما بالنسبة الى المعينة فيها
فكلا بل هي في المجازات كالقرينة في المشتركات بعينها فلا فرق بينهما من تلك الجهة اصلا نعم الفرق بينهما
من جهة اخرى وهي انها في المجازات معينة لبعض من المعاني المجازية وهنا معينة للمعنى من الحقيقة والبحث
الثاني في تحقيق العلاقة وبيان انواعها اعلم ان العلاقة قد فسرت بانها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له
والطرق المنضبطة لتحققها خمسة وعشرون الاول والثاني الجزئية والكلية فيطلق الاسم الموضوع للكل
على الجزء ومصحح الاستعمال جزئية المستعمل فيه كما في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر
الموت فاطلق الاصابع على الانامل لان الموضوع في الاذن الانملة التي هي جزء من الاصابع والغرض منه
المبالغة كانهم جعلوا جميع الاصبع في الاذن حتى لا يسمعوا شيئا من الصاعقة ويمكن المناقشة في
الاية الشريفة بان يقال ان الاصبع كما يطلق على الاصابع الى الاشاجع كذا يطلق على بعضه ويمكن ان يقال
هذا الاطلاق ليس مجازيا لعدم صحة السلب الا ترى ان من ادخل انامله في شيء لم يصح ان يقال انه ما ادخل
اصبعه فيه وايضا اذا حلف احد ان لا يدخل اصابعه في شيء والظاهر انه يلزمه الحنث بدخول الانامل
فلو كان الاطلاق مجازيا لم يكن الامر كذلك وفيه ان نقول ان ذلك وان كان مسلما لكن اللازم
حقيقة الاضافة اي جعل الاصبع في الاذن ولا يلزم منه حقيقة المضاف اليه والكلام انما هو في ذلك كما
عمل هو حقيقة فيما اذا كان العمل في بعض النهار مثلا لكن حمل اليوم عليه مجاز وكذلك نقول ضربت زيدا حقيقة مع كون
الضرب واقعا على بعض اجزائه ولا شبهة في ان استعمال زيد على ذلك الجزء مجاز فهذا وكذا يطلق لفظ
الاسم الموضوع للجزء على الكل والمصحح كلية المستعمل فيه للموضوع له كما في اعتق رقبة مؤمنة حيث اطلق
الرقبة الموضوع للعضو المخصوص على صاحبه اعلم انه قد اشترط العلماء في اطلاق اللفظ الموضوع للجزء
على الكل امرين احدهما راجع الى الجزء والثاني الى الكل اما الاول فهو ان يكون ذلك الجزء مما له مزية من
بين سائر الاجزاء بان يكون مما يلزم من انتفائه انتفاء الكل فلا يصح الاطلاق بالنسبة الى الجزء الذي لم يكن
الامر فيه كذلك فلا يصح اطلاق الانامل ولا الاصابع ولا الاذن وامثالها على الانسان لعدم لزوم انتفاء

بانتفائها ان قيل كيف يصح منك هذه المقالة مع ان الحكم بان المركب ينتفي بانتفاء الجزء من الامور المشهورة
المسلمة ولا تخصيص فيه ذلك بجزء دون آخر قلنا كما اشتهر هذه المقالة التي مقتضى اطلاقها لزوم انتفاء المركب
بانتفاء اي جزء كان كذلك اشتهرت تلك المقالة الدالة على عدم ارادة الاطلاق من هذه المقدمة ايضا فالتحقيق
ان يقال ان الجزء اذا لوحظ بالنسبة الى المركب اما ان يكون له دخل في قوامه او لا بل دخل في كماله فقوامه والمراد من
قولهم ان المركب ينتفي بانتفاء الجزء هو الجزء الذي يكون من القبيل الاول فلا اشتباه في صحة الكلام
واما الجزء الذي لا يكون الامر فيه كذلك بل له مدخلية في كماله فاللازم من انتفائه انتفاء الكمال لا انتفاء الاصل
والمراد من الاشتراط في هذا المقام ان لا يكون الجزء الذي يطلق لفظه على الكل من هذا القبيل بل يكون من القبيل
الاول فلا تنافي بين الكلامين نعم يبقى الكلام في سر الاشتراط المذكور ووجه عدم جواز الاطلاق اذا كان الجزء
من القبيل الثاني وبيانه قد عرفت مرارا ان امر اللغات توقيفي وانه قد منع التصرف في الامور التوقيفية الا
القدر الذي علم او ظن فيه الرخصة وان استعمال اللفظ في غير الموضوع له خلاف الاصل والواجب فيما خالف
الاصل الاقتصار على المقدار المتيقن والذي ثبت فيه الرخصة من الواضع بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل هو ما اذا كان الامر كذلك دون غيره وعدم ثبوت الاذن كاف لعدم جواز الاستعمال لعدم تصريح
الواضع بان كل جزء يصح اطلاق لفظه على كله لا على سبيل العموم ولا على سبيل الاطلاق على ان كفاية
الاطلاق في امثال المقام محل كلام بل الظاهر بالتتبع في كلمات البلغاء والتتبع في محاورات الفصحاء
تجويزهم استعمال لفظ الجزء في كله لكن الواجب الاقتصار على افراد النوع الذي هو مورد استعمالهم ومحل
تخاطباتهم وهو ما اذا كان الجزء متصفا بالصفة المذكورة دون غيره والامر الثاني الراجع الى الكل هو ان يكون
للكل تركب حقيقي حتى كان ذوات والسر في الاشتراط هاهنا هو ما ذكرنا آنفا فلا نحتاج الى الذكر واما في
اطلاق الكل على الجزء فقد احتملنا في بعض تعليقاتنا اعتبار الامرين المذكورين فيه ايضا لكن لم نظفر منهم
بما ذكر وكانه قد ظهر لهم ان موارد الاستعمال فيه اعم من ذلك ثم انه قد لاح هاهنا ان العلاقة في نحو المذكور
مما لا اشتباه فيه لوضوح اتصال الجزء بكله وكذا العكس لكن يرد ان تعريف العلاقة المعتبرة في المجاز بما ذكر تعريف
بالاعم لوضوح تحقق الاتصال بين الكل وجزئه مطلقا وان لم يكن الكل ولا الجزء متصفا بالصفة المذكورة
ضوء تلك العلاقة عبارة عن اتصال ما بين المستعمل فيه والموضوع له يقتضي جواز اطلاق اسم الكل على الادنى بلا

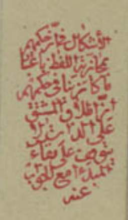
مع ان الامر ليس كذلك فالحد غير مطرد ويمكن الجواب عنه بان الامر وان كان كذلك لكن التعريف المذكور ليس للعلاقة المعتبرة
في المجاز بل لمطلق العلاقة فتأمل والثالث من الطرق المذكورة المشابهة اي مشابهة المستعمل فيه لما وضع له وتلك
المشابهة اما في الشكل كاطلاق الانسان والفرس على المنقوش في الجدار او في الصفة كاطلاق الاسد على
الشجاع لمشابهته اياه في وصف الشجاعة ان قيل كما ان الرجل الشجاع شابه الاسد في الشجاعة كذلك
الاسد ايضا فكما جاز استعمال لفظ الاسد فيه ينبغي ان يجوز العكس ايضا وكذا الكلام في الشكل والمتشكل
قلت ان الاسد اصل في تلك الصفة وان الصفة صفته حقيقة والرجل متطفل عليه وفرع له ولهذا صار الاول
مشبها به والثاني مشبها وجاز استعمال لفظ الاسد فيه دون العكس وهكذا الامر في الشكل والمتشكل ثم
لما كان الشكل لكل متشكل امرا واحدا لانه عبارة عن الهيئة المحيطة به ومعلوم انه لا تعدد فيها ولا اختلاف
لم يشترط فيه شكل دون آخر ولما كان هو امرا محسوسا من كل متشكل فلا محالة يكون ظاهر الثبوت له فلا يحتاج
الى اشتراط الظهور ايضا واما الصفة فلما لم يكن الامر فيها كذلك لوضوح انه يجوز ان يكون للموصوف الواحد
صفات متعددة مختلفة بالظهور والخفاء ولم يكن الاشتراك في اي صفة كان مصححا لم يكتفوا في تجويز
التجوز بمطلق الاشتراك في الصفة بل اشترطوا الاشتراك في صفة ظاهرة وذلك لان استعمال اللفظ في غير
معناه لا بد ان يكون بحيث يمكن للسامع بسهولة الانتقال الى سره واذا كانت الصفة ظاهرة الثبوت بالنسبة
الى المعنى الحقيقي للفظ انه كما ينتقل السامع الى المعنى الموضوع له عند استعماله فيه ينتقل الى تلك
الصفة ايضا لظهورها بالنسبة اليه فاذا استعمل في غيره سواء عين ذلك الغير بالقرينة المعينة ام لا يمكن
للسامع الفهم الى سر ذلك الاستعمال بان يقول ان تلك الصفة كانت ثابتة للمعنى الحقيقي لهذا اللفظ واستعمل
في غيره لعله لثبوت تلك الصفة له فيظهر له وجه الاستعمال واما اذا لم يكن الصفة كذلك فيمكن ان لا ينتقل
اليها عند استعماله فيه فعند استعماله في غيره لا يظهر سر الاستعمال فيفوت ما يوجد في البلاغة من الاسرار و
ايضا قد عرفت مرارا ان امر اللغات توقيفي والتصرف في الامور التوقيفية يجب ان يكون على قدر ما ثبت فيه الرخصة
والقدر الثابت في استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له لاجل   انما هو اذا كانت المشابهة في الشكل
او في صفة ظاهرة   وعدم الثبوت كاف لعدم   في امثال المقام وايضا   ان استعمال
اللفظ في غير ما وضع له مخالف للاصل والواجب فيما خالف الاصل الاقتصار على القدر المتيقن وهو ما قلنا

دون غيره وايضا قد عرفت ان المحقق الدال في المجازات هو اللفظ بشرط القرينة وان دلالته عليها انما
هو لاجل المناسبة بين المعاني المجازية والموضوع له والمناسبة فيما نحن فيه لاجل الاشتراك في صفة
فاذا لم يكن الصفة ظاهرة لم تظهر المناسبة فلا يتحقق الدلالة فهذا بقي الكلام في صدق الحد
للعلاقة على هذا النوع الذي كلامنا فيه **فنقول** اما بالنسبة الى الشكل فاذا كان هو المستعمل فيه للفظ المجازي
صدق الحد ظاهر اذ لا شبهة في اتصال كل شكل بعين شكله لكن الامر ليس كذلك بل المستعمل فيه والمعنى
المجازي هو حل فيه الصورة وهو ظاهر ويرشدك الى ذلك التوجيه الى المراد اذ المقصود ان العلاقة
ان العلاقة يتحقق باشتراك في الشكل او الصفة اى اشتراك المستعمل فيه للموضوع له في الشكل كما في
وح يشكل الامر لانتقال الاتصال بين المستعمل فيه الذي هو المحل للصورة وبين الموضوع له كما لا يخفى واما
الى الصفة فكذلك لوضوح ان المستعمل فيه في قولنا رايت اسدا في الحمام هو الرجل الشجاع وعدم
بالحيوان المفترس الذي هو الموضوع له للفظ الاسد مما لا ريب فيه وحمل الاتصال بالموضوع له على
الاتصال بشكله في الاول وبصفته في الثاني وان كان ممكنا في نفس الامر لكن ارتكاب مثله غير
معهود في الرسوم والحدود **ويمكن الجواب عنه** بان الاتصال اعم من ان يكون في الاعيان او في الاذهان و
انتفاء مطلق الاتصال في المقام بل القدر المسلم انتفاء الاتصال الخارجي ولا يلزم منه انتفاء المطلق
لعدم استلزام انتفاء الخاص لانتفاء العام **فنقول** ان الاتصال الذهني متحقق في المقام لوضوح
انتقال السامع عند اطلاق الفرس على المثال بشكله الى المعنى المستعمل فيه والموضوع له كليهما وكذا
عند اطلاق الاسد على الرجل الشجاع لكن فيه نظر لانه قد تقدم ان الدلالة في المجازات لاجل المناسبة
والعلاقة وهي معتبرة باتصال المعنيين فلو كان المراد بالاتصال الذهني الذي عبارة عن حصول
المعنيين فيه مجتمعا لزم الدور لان الدلالة على المعنى المجازي وفهمه من اللفظ الذي عبارة عن
حصوله في الذهن موقوف بناء على ما مر على العلاقة التي معتبرة باتصال المعنيين كما تقدم فلو كان المراد
باتصالهما الاتصال الذهني يكون الاتصال موقوفا على الحصول في الذهن وهو دور ظاهر لان حصول
المعنى المجازي في الذهن موقوف على دلالة اللفظ عليه ودلالة اللفظ عليه موقوفة على اتصاله بالموضوع
له واتصاله به موقوف على حصوله في الذهن فيه ان حصول المعنى المجازي في الذهن موقوف على حصوله في الذهن



والجواب عنه انا لا نسلم ان حصول المعنى المجازي في الذهن موقوف على دلالة اللفظ عليه بل الامر
لان المعنى اللفظ حقيقيا كان او مجازيا لو لم يظهر للسامع ولم يعلم وضع اللفظ له لم يمكن فهمه منه
نعم فهم المعنى على انه مراد للمتكلم دون غيره موقوف على دلالة اللفظ عليه وذلك بالنسبة الى المعنى
المجازي فيما نحن فيه متوقف على اتصاله بالمعنى الموضوع له في الذهن وذلك يتوقف على حصول
المعنيين فيه والعلم بوضع ذلك اللفظ لذلك المعنى واتصال المعنى المجازي به فلا يلزم دور ولا فساد
على انه يمكن التوجيه بحمل الاتصال بالموضوع له على مطلق التعلق به والمناسبة له سواء كان على سبيل
الاتصال كما في الكلية والجزئية ونحوهما اولا كما فيما نحن فيه ومثله لا باس به بعد ملاحظة التعميم
المستفاد منه في قوله اتصال ما وهذا المقدار كاف في المقام فيصح به نظم الكلام **الرابع** من تلك الطرق
كون المستعمل فيه على صفة في الماضي **تحقيق المقام** يقتضي ان يقال ان الموصوف قد يتصف بصفات متعددة
لكن لا على سبيل التعاقب بل اجتماعها فيه ممكن كاتصاف زيد بالمشي والاكل والنظر ونحوها وليس الكلام
في مثل ذلك بل اطلاق الكل على ذلك الموصوف على سبيل الحقيقة فيقال له ماش واكل وناظر حقيقة
وقد يتصف بصفات متعددة على سبيل التعاقب بمعنى ان اتصافه باللاحقة يستلزم زوال السابقة
كالحرية والرقية والبلوغية والصغرية ونحوها وكلامنا في هذا المقام فيما ينتظم بهذا النظام فالمراد ان
اللفظ الذي يطلق على ذلك الموصوف حقيقة عند اتصافه بالصفة السابقة عليه مجازا عند اتصافه
باللاحقة الموجبة لزوال الحاج لاتصافه بها سابقا كاطلاق العبد على المعتق ونحو فيكون هذه
العلاقة عكس العلاقة الثانية اذ المعتبر هنالك تعدد الذات ووحدة الصفة وفيما نحن فيه وحدة
الذات وتعدد الصفة **ان قيل** ان ذلك اللفظ كالعبد مثلا لا يخلو اما كان موضوعا للذات
وحدها او صفتها السابقة كذلك او لهما معا واي منهما كان لا يستقيم الكلام **اما الاول** فلو
بقاء الذات في كلا الحالين فينبغي ان يكون الاستعمال في الحالة الثانية ايضا على سبيل الحقيقة
لكونه استعمالا للفظ في الموضوع له **واما الثاني** فللقطع بعدم كون لفظ العبد مثلا موضوعا للوصف
الرقية فقط وعلى فرض تسليم ذلك يكون ذلك من اطلاق لفظ الحال على المحل فيندرج تحت تلك العلاقة
فلا وجه لافراده الموجب للكلام الاطالة وايضا لو كان العبد مثلا موضوعا لتلك الصفة يكون

المعتق ايضا موضوعا للصفة الحرية لعدم الفرق بينهما فالتفرقة تحكم وح بعد الكلام لظهور ان وصف
الرقية لم يكن على صفة الرقية بل الموصوف به لانا لا نسلم استلزام كون الموضوع له للفظ المعتق وصف
الحرية كون المستعمل فيه للفظ العبد ذلك حتى يلزم المحذور لجواز ان يكون المستعمل فيه له الموصوف بتلك
الصفة مع كون الموضوع له للفظ المعتق اياها وح لا يلزم المحذور لوضوح اتصاف الموصوف بوصف
الرقية سابقا وليس المراد من الكون على الصفة الا ذلك **لانا نقول** هذا خلاف الاصطلاح لان ظاهرهم ان
المعنى الذي يكون لفظ المعتق حقيقة فيه اذا استعمل لفظ العبد فيه يكون مجازا والعلاقة ما تقدم فاذا كان
الموضوع له الوصف المذكور يلزم ما تقدم من المحذور **واما الثالث** فلانه لو كان الموضوع له
مجموع الصفة والموصوف يكون اطلاق لفظ العبد على الذات ح اطلاقا لاسم الموضوع للكل على
جزئه فالعلاقة ح الجزئية فينبغي الاكتفاء عند ذكر هذه العلاقة بذكر تلك **قلت** نختار الاول
فنقول ان الموضوع له هو الذات في حالة اتصافها بتلك الصفة فالموضوع له للفظ العبد مثلا هو الذات
المعلومة لكن لا مطلقا بل بشرط ثبوت وصف الرقية في حالة ثبوته له وانما يكون حقيقة عند استعماله
في تلك الذات في حالة اتصافها بها فاذا استعمل فيها عند زوالها واتصافها بصفة اخرى مضادة
يكون ذلك استعمالا له في غير الموضوع له ولا نعني بالمجاز الا ذلك فنقول ان تلك الذات ح لها اسمية
الفاظ مثلا اثنان منها بشرط شيء وهما العبد والمعتق فان **الاول** موضوع لها بشرط اتصافها بالرقية
والثاني موضوع لها بشرط زوالها واتصافها بالحرية فاذا استعمل الاول فيها في الحالة الاولى والثاني
في الحالة الثانية يكون استعمالا للفظ في الموضوع له واما في غيرها فيكون استعمالا له في غيره وداخلا في
المجاز **بحث وتخليص** اعلم ان في المقام اشكالا وهو انهم قد اختلفوا في ان صدق المشتق على الذات حقيقة
هل يكون متوقفا على بقاء المبدأ ولا والمنقول من المعتزلة والامامية الثاني وهو ناف لما اتفقوا عليه في
المجاز من ان بعض اقسام اللفظ المطلق على المستعمل فيه باعتبار ما كان عليه كان مقتضى المقالة الاولى ان
لفظ الضارب مثلا اذا اطلق على ذات باعتبار وصف ورود المبدأ فيها مع عدم البقاء يكون حقيقة ومقتضى
المقالة الثانية انه مجاز فيلزم ان يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى معنى واحد في حالة واحدة حقيقة ومجازا
ولا شبهة في استحالته **ويمكن الجواب** عنه من وجهين **الاول** ان يقال ان مبنى الاشكال انما هو على ابطال المقالة



على ظاهرهما وهو غير لازم لجواز ان يكون مرادهم مما قالوا في المشتق فيما لم يكن زوال المبدأ عن
الذات فيه باعتبار طريان صفة لا يمكن العود اليه كالكتابة مثلا فان اتصافها بها انما هو بتحريك الاصابع
وزوالها بانتفاء ذلك التحريك وكذا الضرب فان اتصافها به انما هو عند الامضاء بالجسم المعلوم
وزواله بزواله لكن بحيث لو اراد يمكن الاتصاف بكل منهما ثانيا والمراد مما قالوا في هذا المقام فيما يكون زوال
تلك الصفة فيه بطريان صفة لا يمكن العود اليها ابدا كالرقية مثلا فان زوالها بطريان وصف البلوغ
التي لا يمكن بعدها العود اليها كذلك هذا القول بتعميم محل النزاع في مسألة المشتق سواء طرا على
المحل وصف وجودي يناقض الاول او يضاده ام لا **واما** على القول بتخصيصه بغير الاول فيكون دائرة
لعلاقة الكون عليه اوسع اذح لا يعتبر في المجازية عدم امكان العود الى الوصف الاول كما
فيضيق دائرة الحقيقة في المشتق وينعكس الامر على تقدير التعميم **والثاني** هو ان الثاني انما يكون لو كان
الحكمان واردين على موضوع واحد وهو غير مسلم لان مرادهم مما قالوا ان صدق المشتق حقيقة لا يقتضي
بقاء المبدأ ليس المشتق مطلقا بل اسم الفاعل والصفة المشبهة على ما صرح به بعضهم ويكون
المراد مما قالوا في المجاز ما اذا لم يكن اللفظ مما ذكر سواء كان مشتقا لكن لم يكن مما ذكر او لم يكن
مشتقا اصلا كالبحر المنقلب من الماء فانه يجوز اطلاق الماء عليه باعتبار ما كان لكن فيه نظر
كلا من العبد واليتيم من الصفات المشبهة مع انهم مصرحون بالمجازية فيهما ثم اندراج
هذا النوع من العلاقة تحت الحد المذكور لها بعد التوجيه المذكور ظاهر **الخامس** من الطرق المذكورة
اطلاق اللفظ على ما يؤول الى ما وضع ذلك اللفظ له كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا **تحقيق**
يقتضي ان يقال ان هذا النوع من العلاقة قد يشترك مع السابقة في اعتبار وحدة الذات وتعدد الصفة
وفي انه قد وضع لتلك الذات باعتبار كل من تلك الصفة لفظ خاص كالشارب والسكران مثلا فان الاول
وضع للشخص باعتبار وصف الشرب والثاني باعتبار امر اخر وكذلك العصير والخمر ونحوهما
الا انه يفترق عنها باعتبار ان المجازية كانت هناك في حالة الاتصاف بالصفة اللاحقة
باعتبار الصفة السابقة على ما تقدم تحقيقه وهنا يكون الامر بالعكس اي المجازية في حالة اتصافها
بالصفة السابقة باعتبار اللاحقة فيطلق اللفظ الذي كان للذات عند اتصافها بالصفة اللاحقة

في حالة اتصافها بالصفة السابقة لاتصافها بها فيما بعد وبما ذكرنا ظهر لك ان قوله تعالى اني اراني اعصر
خمرا لو فسر باني استخرج عصيرا يكون من هذا القبيل لكون العصير آئلا الى الخمر واما لو فسر بأني
اعصر عنبا فالظاهر انه لا يكون كذلك لعدم بقاء الذات في الحالين بل يكون من قبيل تسمية الشيء
على علته المادية ويجيء الكلام في تحقيقه ثم ان ازهم وهو ان في كلام الاصوليين تكرارا لانهم ذكروا
في بحث المشتق ان اطلاقه على الذات في حالة تلبسه بالمبدأ حقيقة اتفاقا وفيما لم يتلبس بعد بل سوف يتلبس
مجاز كذلك وهذا هو الذي ذكروا في بحث المجاز في هذا المقام الذي كلامنا فيه وذكره في احد الموضعين
كان مغنيا عن الذكر في الآخر فما وجه التكرار قلنا نقول يمكن الجواب من وجهين الاول ان لزوم التكرار انما
لان المراد مما ذكر في بحث المشتق هو ان اطلاق المشتق متى يكون على سبيل الحقيقة ومتى يكون على
سبيل المجاز وما ذكروا في بحث المجاز بيان لما يصحح المجازية واين هذا من ذاك اذ بينهما غاية الخلاف
فمن اين التكرار والثاني هو ان ما ذكروا في بحث المجاز لا اختصاص له بالمشتق اذ المقصود انه يصح اطلاق
كل لفظ على ما يئول الى ما وضع ذلك اللفظ له اعم من ان يكون مشتقا او غيره كاطلاق الحجر على الملح
الذي ينقلب اليه والهواء على الماء الذي ينقلب اليه ونحوهما ثم اعلم ان تقييد الوصف في العلاقة
المتقدمة بما لا يمكن بعد العود الى السابقة غير مرعي في هذه العلاقة فيعم الحكم ولو كان الوصف مما
يمكن بعده العود الى السابقة ايضا السادس من الطرق المضبطة المجاورة اي كون الشيء مجاورا لما وضع
اللفظ فيصح اطلاق ذلك اللفظ على ذلك الشيء المجاور وتحقيق المقام يقتضي ان يقال ان مجاورة شيء لشيء
على اقسام الاول ان لا يكون على سبيل الاتصال والانضمام معه كما في قولك فلان يرجو في مجاورة الامام
الاستخلاص من العقاب والتوصل الى الآمال والثواب وكما في نحو البيت بيت فلان لانه في مجاورته
والمسجد والحمام والسوق مع انه لم يتصل بشيء منها والثاني ان يكون على سبيل الاتصال لكن لا على حد
العلية والالزام بحيث ان يكون ملحوظا في الانظار ومعهودة في الاوهام كالشبكة والصيد وغيرهما
مما ينتظم بهذا النظام والثالث ان يكون الاتصال على سبيل الشيوع والالزام لكن يجب ان لا يكون
معهودا في الانظار ومركوزا في الخاطر والخيال كالبيوت المتصلة بالمساجد ونحوها والرابع ان يكون
على النهج المذكور لكن بحيث يكون ذلك معهودا في الانظار ومركوزا في الخاطر والخيال وملحوظا ومعهودا

في تحقيق المجاورة

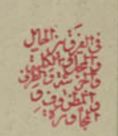
الناس

الناس حتى لو استعمل اللفظ في معناه الموضوع له ينتقل الذهن الى مجاورة او بضرب من ذلك كالمثال
الى الانهار والميزاب والعيون ونحوها والمصحح للاستعمال هو القسم الرابع فلو كان شيء مجاورا لآخر على النحو
المذكور يجوز استعمال لفظه فيه كقولك جرى الميزاب وجرت الانهار ومن هذا القبيل قوله تعالى فمن ثقلت
موازينه بناء على ان ترجيع الميزان الذي عبارة عما يوزن به والمراد منه في المقام الموزون ومثله الكلام في قوله
تعالى ومن خفت موازينه وكذا قوله تعالى عينا يشرب بها اي ماء يشرب منه اما الاقسام الاولى فلا يصح
بها الاستعمال لما تقدم مرارا من توقيفية اللغات وان التصرف في الامور التوقيفية لا يجوز الا على
ما ثبت فيه الرخصة وان استعمال اللفظ في غير الموضوع له مخالف للاصل واللازم فيما خالف الاصل
الاقتصار على القدر المتيقن وايضا المقصود من الاستعمال انتقال السامع الى المراد فلو كان المستعمل في
معناه الموضوع له يحصل الغاية للعلم بالوضع وكذا اذا كان الشيء مجاورا مع كون المجاورة على النحو الذي
مرت اليه الاشارة لوجود القرينة الصارفة عن المعنى الموضوع له فينتقل الذهن الى مجاوره واما اذا
لم يكن الامر كذلك فليس فيه الامن من انتفاء الغاية فتامل بقي الكلام في اندراج هذه العلاقة تحت حدها المتقدم
فنقول لا شبهة في ذلك سواء ابقي على ظاهره او حمل على خلافه على ما تقدم لكن على التقديرين لا يخفى ما فيه
اما على الاول فلاستلزامه انتقاض عكسه لخروج كثير من العلاقات المعتبرة على ما مرت اليه الاشارة لعدم
دخول القسم الثاني والثالث من الاقسام المذكورة للمجاورة واما على الثاني فلان عكس الحد وان كان سالما
لكن طرده منقوض بجميع الاقسام الثلاثة الاول للمجاورة والجواب اما اختيار الثاني ودفع انتقاض الطرد
على نحو تقدمت اليه الاشارة او نقول ان المراد بالمستعمل فيه المأخوذ في الحد المذكور هو ما كان مستعملا
فيه من اهل اللغة وما يجده المولد والمتتبع فيها ولا شبهة ان الموارد التي من اقسام المجاورة مقصورة في القسم
الرابع منها على ما مرت في الامثلة المذكورة واما الاقسام الثلاثة الاول فهي وان كانت افرادا لمطلق المجاورة
لكنها ليست مما علم الاستعمال من اهل اللغة لاجلها فتامل السابع والثامن الحالية والمحلية فيجوز اطلاق
اسم المحل على الحال وبالعكس اما الاول فقد اشتهر التمثيل بقوله تعالى فليدع ناديه اذ النادي عبارة عن
المجلس والمراد به في الآية الشريفة اهل الحال فيه وربما جعل منه ايضا قوله تعالى واسئل القرية اذ المراد
بالقرية اهلها الحال فيها ومن هذا القبيل ايضا قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم

نا ثمون اذ الهلاك والمجيء عليهم العذاب باهل القرية لا عنها **واما الثاني** فقد اشتهر القيل اراضينا بعوا
اما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اذ المراد بها الجنة التي تحل فيها الرحمة **تحقيق المقام** وتنقيح
يقتضي الكلام في بيان امور **الاول** في المعنى الحلول وتقسيمه الى قسمين **والثاني** في ان الصحيح للحالية
هل هو قسم واحد منها او هما معا **والثالث** في الفرق بين الحال والمحل وبين الجزئية والكلية والظرفية
والمظروفية وبينهما وبين المجاورة والتنبيه على عدم صحة التمثيل بالايات المذكورة لما نحن فيه
فقد اختلف مقالة ارباب العقول في ذلك فقال بعضهم ان الحلول اختصاص شيء بشيء بحيث يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر كالبياض في الجسم مثلا فان الاشارة اليه عين الاشارة الى الجسم
وكذا الكلام في السواد والحمرة والخضرة والزرقة فان الاشارة اليها عين الاشارة الى ما كانت
فيها واورد عليه بانتقاض عكس الحد بخروج الصور العلمية الحالة في محلها والاصوات الحالة في الهواء وكذلك
الاطراف فان النقطة حالة في الخط والخط حالة في السطح فان الاشارة المأخوذة في الحد اما عقلية او
حسية لا سبيل الى الاول لوضوح حكم العقل بالمغايرة بين كل حال ومحل فلا يكون الاشارة العقلية
الى اي حال كان عين الاشارة الى محله وبالعكس **والثاني** وح نقول اما خروج الصور العلمية فلانها ليست مما تقبل
الاشارة الحسية لكن الاشارة الى الخط ليست عين الاشارة الى النقطة ولا بالعكس وكذا الكلام بالنسبة الى الخط و
السطح وكذا بانتقاض طرده بحصول الجسم في المكان والرائحة بالنسبة الى الجسم **اما الاول** فلان المكان اما عبارة
عن البعد او السطح المحوي من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي **وعلى الاول** فيصدق الحد عليه ظاهرا
وعلى الثاني لان الاشارة الى الجسم اشارة الى سطحه وبالعكس والاشارة الى سطحه اشارة الى السطح الذي
هو مكانه لاتصالهما **واما الثاني** فلان الرائحة تكون في الجسم بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الاخر **واجيب** اما عن الانتقاض بالصور العلمية والاصوات فبان الاشارة الحسية اعم من ان تكون
تحقيقية او تقديرية بمعنى انه لو كان الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية لكان الاشارة اليه عين الاشارة
الى الاخر فح نقول ان الصوت لو كان مشارا اليه بالاشارة الحسية لكان الاشارة اليه عين الاشارة الى
وبالعكس وان الصور العلمية حالة في النفس فلو كان شيء منهما قابلا للاشارة الحسية لكان الامر فيه على ما
ذكروا اما عن الانتقاض بالاطراف فبعدم تسليم عدم صدق الحد عليها لان الاشارة الى الخط مثلا

يكون بالخروج لنقطة الموهومة من البصر نحو المشار اليه المرتسم به خط موهوم ممتد امتداد المسافة الواقعة
بين المبصر والمشار اليه وينتهي طرفه على نقطة منه فح يكون الاشارة الى الخط عين الاشارة الى النقطة وقد
يكون بخروج الخط الموهوم المرتسم السطح الموهوم المنطبق طرفها الذي هو الخط على الخط المشار اليه فح يكون الاشارة
الى الخط عين الاشارة الى النقطة ايضا وكذا الكلام بالنسبة الى الخط والسطح فان الاشارة الى السطح قد يكون
بامتداد خطي واقعا طرفه على نقطة منه وقد يكون بامتداد سطحي ينطبق طرفه على خط فيه وقد يكون بامتداد
جسمي ينطبق السطح الذي هو طرفه عليه وفيه نظر لان ما ذكر انما يقتضي ان يكون الاشارة الى النقطة عين الاشارة
الى الخط وبالعكس اذا كانت الاشارة الى الخط بالنحو الثاني واما اذا كانت بالنحو الاول فلا لوضوح انه يمكن
ح بحيث لو يقع طرف الخط الموهوم على الحد طرفيه الذي يكون الكلام فيهما فح قد يختلف الاشارة الى الخط
دون الاشارة الى النقطتين اللتين يكون ورود الاعتراض بالنسبة اليهما وان كانت اشارة الى نقطة موهومة
وايضا قد يكون الاشارة الى الخط بحيث ينطبق طرف ذلك الخط على احدى النقطتين وليست اشارة الى النقطة
الاخرى ففي الصورتين قد يختلف الاشارة الى المحل مع انتفاء الاشارة الى الحال وكذا الكلام في
الاشارة الى الخط وان كانت اشارة الى السطح على فرض التسليم لكن الاشارة الى السطح لا يلزم ان يكون
الى ذلك الخط لجواز ان يختص الاشارة الى السطح بالاشارة الى الخط الذي في الطرف الاخر فح يختص الاشارة
الى المحل مع انفكاكها عن الحال فالحق في الجواب ان يقال ان الحلول على قسمين سرياني وهو ان لا يكون شيء من اجزاء
المحل فارغا عن الحال بان يكون بازاء كل جزء منه جزء من الحال وطرياني وهو ان لا يكون الامر كذلك
والحد المذكور للقسم الاول منه والحلول الذي في الاطراف من القسم الثاني فلا يضر عدم صدق الحد بالنسبة
اليها واما عن الانتقاض بالطرد فبعدم تسليم شمول الحد اما بالنسبة الى الرائحة والجسم فظاهر لان الرائحة
غير قابلة للاشارة الحسية بل المشار اليه هو التربيع وعلى فرض التسليم نقول ان الرائحة ليست وصفا للجسم
وبالذات بل وصف للحركة كذلك وبواسطتها يتصف الجسم بها فلا يشمل اختصاص شيء بشيء لان المتبادر
منها ما يكون من غير واسطة واما بالنسبة الى المكان فلان المراد من اختصاص شيء بشيء هو ان يكون الشيء الاول
وصفا للشيء الثاني كالبياض بالنسبة الى الجسم وليس الجسم بالنسبة الى المكان كذلك والا يلزم امتناع مفارقة
الجسم عن المكان لامتناع مفارقة الصفة عن الموصوف مع بقاء الصفة بحالها **نعم** يجوز زوال الصفة

وانفكاكهما وقال بعض آخر **الحلول** هو الاختصاص الناعت اى التعلق الخاص الذى يصير به احد المتعلقين نعتا
والآخر منعوتا به **الاول** اعنى النعت حال **والثانى** اعنى المنعوت محل ولا يخفى ان المراد امكان اشتقاق اسم من ذلك
نعتا للآخر كالبياض مثلا فانه يمكن ان يشتق منه ابيض فيقال الجسم الابيض لكن يرد على طرده نحو زيد مقبول
واما الصفة الآن يدفع ذلك بمثل ما تقدم فيرجع الى التعريف الاول وربما قيل فى تفسير شىء آخر الا انه
فى المآل الى الاول ايضا فلا يحتاج الى الذكر **واما الكلام فى الامر الثانى** فاعلم انك قد عرفت ان الحلول على
قسمين والظاهر ان المصحح للتجوز هو القسم الاول منهما لا القسمان معا لما عرفت مرارا ان امر اللغات
والتصرف فى الامور التوقيفية انما يكون على وفق ما ثبت فيه الرخصة والقدر الثابت فيما نحن فيه
كان الحلول سريانيا لا مطلقا وايضا استعمال اللفظ فى غير ما وضع له خلاف الاصل واللازم فيما خالف
الاقتصار على القدر المتيقن **واما الكلام فى الامر الثالث فنقول** ان الفرق بين الحال والمحل وبين الكل والجزء
من وجوه بعضها مطرد بخلاف الآخر **اما الاول** فهو ان الجزء هو الذى له مدخل فى قوام الكل بخلاف
الحال فان الامر فيه ليس كذلك والكل هو الذى يتقوم بالجزء وينتفى بانتفائه بخلاف المحل **وايضا** الجزء هو
ما يتقدم بالطبع على الكل وهو الذى لم يتأخر كذلك عن الجزء بخلاف الحال والمحل فان الامر فيهما
اذا المحل لم يتقدم على الحال **ان قيل** ان الكل على قسمين **احدهما** يوجد اجزاؤه فى الخارج على الانفراد
بالاجتماع يحصل الكل **والثانى** ليس الامر فيه كذلك كالانسان مثلا فان لرقبته ليس تقدم ما عليه
قلنا الحال والمحل ايضا كذلك اذ قد يكون للمحل وجود فى الخارج منفردا عن الحال كالثياب المصبوغة
مثلا وقد لا يكون كذلك كالجسم الابيض ونحوه ولكن لما لوحظت جهة التوقف والافتقار حكم
بتقدم الجزء على الكل بالطبع والمحل على الحال كذلك **واما الثانى** فهو ان الاشارة الى الجزء تعين
الاشارة الى الكل ولا العكس فان الاشارة الى الرقبة تغاير الاشارة الى الانسان وبالعكس بخلاف الحال
والمحل فان الامر فيه على ما عرفت وانما حكمنا بعدم اطراده لان الجزء قد لا يبقى بحيث يمكن الاشارة
اليه كالمحل مثلا بالنسبة الى السكنجبين **واما الفرق بينهما وبين الظرف والمظروف** فهو ان الحال والمحل
هما الذان موجودان بوجود واحد كالسواد ومحله بخلاف الظرف والمظروف فانهما موجودان بوجودين
وايضا ان وجود المحل موقوف عليه لوجود الحال بخلاف الظرف بالنسبة الى المظروف فان وجوده



يتوقف على وجوده **واما الفرق بينهما وبين المتجاورين** فكالفرق بينهما وبين الظرف والمظروف وقد
يقع الكلام فى الفرق بين الظرف والمظروف وبين المتجاورين ان الظرف والمظروف هما الذان يكون
احدهما التأخر لقرارا للآخر بخلاف المتجاورين فان الامر فيهما ليس كذلك **وبالجملة** المجاورة بالنظر الى معناها
وان كان اعم فيكون النسبة بين الظرف والمظروف والمتجاورين عموما مطلقا لان كل ظرف ومظروف يصدق عليهما
انهما متجاوران وبعض المتجاورين لا يصدق عليهما انهما ذلك فيكون ذكر المجاورة مغنيا عن ذلك ولعل
لهذا لم يتعرض جميعهم فى بيان العلائق المصححة للتجوز للظرف والمظروف لكن بالنظر الى الامثلة المتقدمة يمكن
الاعتراف بينهما بما ذكر فتأمل **واما التمثيل** فى الآية الاولى وكذا الثانية والثالثة بعلاقة المحل على الحال فصحيح
بناء على ما عرفت من معنى الحلول اذ ليس اهل المجلس حالا فيه ولا اهل القرية حالا فيها الآن يقال ان ذلك بحسب الدقة
الحكمية ومعنى الحلول بحسب العرف والعادة اعم منه وابتناء القواعد اللفظية على الدقائق الحكمية مما لا
... لكن لا شبهة فى عدم اطلاق الحلول فى العرف على اهل المجلس بالنسبة اليه ولا على اهل القرية بالنسبة اليها
فلا يقال اهل المجلس حال فيه ولا اهل القرية حال فيها فالتمثيل بالآيات المذكورة لتسمية الحال باسم المحل غير
مطابق بل الظاهر انها من باب الاضمار والحذف فالتقدير فى الآية الاولى فليدع اهل ناديه وفى الثانية
اهل القرية وفى الثالثة وكم من قرية اهلكنا اهلها فجاء اهلها بأسنا او وكم من اهل قرية اهلكناهم
فجاءهم بأسنا **ان قيل** يجب الرجوع فى القواعد اللفظية الى العرف والعادة ولا ريب فى اعمية المحل عندهم مما
تقدم **الا ترى** انهم يشيرون الى مكان ويقولون هذا محل فلان وكذا محل فلان فى بغداد او بلد كذا
او قرية كذا او سوق كذا واما الحال **ايضا** يفسرون المذبح بمحل الذبح والمخرج بمحل الخروج والمقتل بمحل
القتل **وهكذا** مع انه ليس شىء من هذه الاشياء حالا او محلا بالمعنى المتقدم فيعلم من ذلك اعمية المحل عندهم
ويصح بذلك كلام من جعل الآيات المذكورة من باب تسمية الحال باسم المحل فيندفع الايراد
قلنا اما تفسير اسماء المكان بمحل الذبح مثلا فغير مسلم بل انهما مفسرة بمكان الذبح ومكان الخروج
وهكذا ويؤيد ذلك قول ائمة الصرف حيث سموها باسماء المكان لا المحل وعلى تقدير التسليم لا
يجدى نفعا لما يأتى واما اطلاق المحل فى قولهم هذا محل فلان ونحوه فهو وان كان مسلما لكنه بانفراده
غير حاسم للاشكال اذ لا بد من اطلاق الحال على الاشياء الواقعة فيها ايضا حتى يصدق اطلاق اسم المحل

على الحال وهو بديهي الفساد اذ لا شبهة في اشتراك قول من قال فلان حال في هذا المكان ...
في ذلك المكان ونحوهما لا يقال ان جواز اطلاق المحل في المواضع المذكورة يستلزم جواز اطلاق المحل في
المذكورة يستلزم جواز اطلاق الحال على الامور الواقعة فيها اذ المحل اسم لما وقع عليه الحلول لانا
الان منه بل نقول ان ذلك مبني على بقاء ذلك الاسم على معناه الوصفي وهو غير مسلم لجواز كونه من باب
غلبة الاسمية على الوصفية بل الظاهر ذلك اذ لو كان ذلك باقيا على معناه الوصفي لما كان اطلاق
الحال على الامور الواقعة فيها مستنكرا والثاني باطل ضرورة استحسان الانكار على القائل بان اهل
حال فيها ونحو فالمقدم مثله والاطلاق منه بعيد فذلك قرينة ظاهرة على عدم بقاء المحل على معناه الوصفي
فيعلم من ذلك ان للفظ المحل عندهم اطلاقين احدهما هو ما تقدم كالمسجد مثلا وهو يستلزم جواز اطلاق الحال
الباقي والثاني مرادف المكان لكن لم يثبت استعمال لفظ الحال بمعنى الكائن والحلول بمعنى الكون فلا
يكون للفظ الحال الا معنى واحد ولما كان الكلام في تسمية الحال باسم المحل يجب ان يكون ذلك فيما
يصدق فيه الحالية والمحلية وقد عرفت انه انما يكون بالمعنى المتقدم دون غيره وعدم الثبوت كاف في
المقام واما التمثيل باية الرحمة تسمية المحل باسم الحال فغير مطابق ايضا اذ الرحمة غير حالة في الجنة حتى يقال
انه من باب اطلاق اسم الحال على المحل بل الرحمة واردة في الجنة على الساكنين فيها وانما يكون الجنة مكانا
لورود الرحمة على عباده الذين يرجون رحمة ربهم لا محلا لحلول الرحمة فيها والقدر الثابت فيه اطلاق
اسم الحال على المحل هو ان يكون من هذا الباب كما عرفت [illegible] ان قلت ان لم يكن
الشريفة من تسمية المحل باسم الحال فما مصحح اطلاق لفظ الرحمة على الجنة قلت يمكن ان يكون ذلك المشابهة
الكلام من باب الاستعارة للمبالغة في مدح الجنة حتى كأنها نفس الرحمة فنحن وان كنا موافقين معهم في اصل
المعنى الذي ذكروه في بيان الاية الشريفة لكنا معرضون عما ذكروا في تصحيح الاستعمال فيها على انه يمكن
المناقشة في ارتكاب اصل التجوز في الاية الشريفة بان ذلك هو ان يقال ان الرحمة في اللغة رقة القلب و
انعطاف يقتضي التفضل والاحسان لكن اذا نسبت الى الله تعالى يراد لازمه واحسانه لان اسمائه تعالى
توخذ باعتبار الغايات التي هي الافعال دون المبادي التي هي الانفعالات كما فصلنا في الحاشية اللا...
من اراد الاطلاع فليطلب الى المراجعة والى الاشارة بقول اهل العرفان خذ الغايات واترك المبادي فعلى

هذا نقول ان اصل الجنة رحمة الله سبحانه لكونها بره واحسانه تعالى على عباده فلا حاجة الى ارتكاب
الحالية والمحلية ولا الى المشابهة والاستعارة بالوجه الذي ذكره اهل الاشارات نعم يمكن حمل الكلام على
المبالغة بوجه آخر وهو ان يقال ان الجنة على هذا يكون فردا من افراد رحمته سبحانه واطلاق الرحمة عليه على
سبيل الاطلاق اما للمبالغة على عظم نفسها وجلالة شأنها ولاشتمالها الفرق بانواع رحمة الله سبحانه
واقسام نعم الله عز شأنه حتى كأنها نفس الكل اللهم اجعلنا من ابناء فردوسك كما اختم كلامي
بوصف جنتك وازل حلول معاصيك عن نفوسنا كما ازلنا القول الموهم لسلب الرحمة عن جنتك وافرق بيننا
بين اعدائك كما افرقنا المغايرة بين رحمتك وجنتك بمحمد وآله الطاهرين في طاعتك بل المحلين لها تبصرة معرفة اعلم
الفاضل العضدي قال عند تعميم المجاوزة وهذا يعم ما يكون احدهما في الاخر الى ان قال وما لا يكون كذلك
بل هما في محل واحد او في محلين او حيزين متقاربين انتهى ولا يخفى ان المرجع لضمير التثنية في كلامه المعنى الحقيقي
والمجازي يعني ان يكون المعنى الحقيقي والمجازي في محل واحد الخ تحقيق المقام يقتضي التكلم في كل من الامور
الثلثة فنقول اما الاول فقد مثل بتسمية الايمان او العلم بالحيوة وتسمية الكفر او الجهل بالموت وجعل منه
قوله تعالى ومن كان ميتا فاحييناه ونحن نقول اما التمثيل بتسمية العلم والايمان بالحيوة فلا بأس به واما
التمثيل بتسمية الكفر او الجهل بالموت فغير مطابق لان المدعى اطلاق لفظ احد الحالين في محل على
الحال الاخر منهما والموت ليس حالا في النفس كالجهل او الكفر بل هو يتحقق بقطع علاقتها من البدن
العنصري فلا دخل له فيما نحن فيه وان العلاقة على هذا العنوان لم يحضر في البال المتعرضين لها من علماء
ولم يكن لدي كتب الاصول عند تدوين هذه الرسالة حتى يتيسر المراجعة لكن علة من الكتب الموجودة كانت
عنها خالية مع انه يستفيق في بعضها ذكر انواع العلاقات الخمس والعشرين باجمعها فلهذا بنيت الكلام
على عدم التعرض لها فنقول علة عدم تعرضهم لها اما العدم كون اشتراك الحالين في محل مصححا للتجوز عندهم
او لاندراجهم اياه تحت بعض اخر من العلاقات المذكورة بمعنى ان بعضا مما ذكروه كان اعم من ذلك فاستغنوا
بذكر العام عن ذكر الخاص او لغفلتهم عنه وعدم تنبههم له مع كونه مصححا كغيره من انواع العلاقات
او للمسامحة مع كونه مصححا للتجوز عندهم وتنبههم له والاخيران بعيدان اما الاول فلانهم مع تبحرهم في
العلوم ونهاية اطلاعهم على استعمالات الفصحاء وغاية مزاولتهم لمخاطبات البلغاء لو كان ذلك

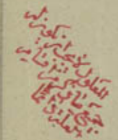
لا الملقوا عليه وتظافروا به فالحكم بغفلة الجميع خارج عن الانصاف ومهجور عن الصواب واما
فلغاية اهتمامهم في ضبط العلوم ونهاية جهدهم في جميع القواعد والرسوم كما لا يخفى على المطلع بكتبهم والعارف
بسيرهم ومع ذلك احتمال المسامحة في مثل هذه الامور العظيمة مما لا وجه له فتعين ان يكون عدم
الذكر اما لعدم كونه مصححا للتجوز عندهم او لشمول ما ذكروه له اما الاول فلا باس به وعلى من ادعى ثبوته
الاثبات اذ المانع يكفيه الاحتمال واما الثاني فليس القابل للشمول من العلاقات المذكورة غير المشابهة والمجاورة
كما لا يخفى على من له ادنى دربة واما المشابهة فكذلك ايضا اذ لا يلزم من ان يكون الحالان في محل يجب
احدهما مشابها للاخر فيكون بين العلاقة المشابهة وما نحن فيه عموم من وجه والاستغناء بذكر العام
عن الخاص انما هو اذا كان العام اعم مطلقا والخاص اخص كذلك كما لا يخفى نعم انما يمكن ذلك اذا قيد الحال
بما اذا كان احدهما مشابها للاخر فيندرج تحت المشابهة ويصح التجوز لكن لا لاجل الاشتراك في المحل
كما يوهمه كلام ذلك الفاضل بل لاجل المشابهة وعليه يحمل اطلاق الموت على الجهل او الكفر والحيوة
على العلم والايمان كما في الاية الشريفة واما المجاورة فهي وان عممها ذلك الفاضل بحيث يشمل ما نحن فيه ايضا
بناء على زعمه لكن التحقيق انه ليس كذلك لان الحالين قد يكونان مثل العلم والحيوة والجهل والكفر و
امثالها والمجاورة غير صادقة في حقها كما يظهر عند المراجعة الى الوجدان وتتبع العرف والاستعمال
نعم قد يكونان مثل البياض والسواد في الجسم الابلق وهذا القسم وان صدقت المجاورة اللغوية عليه لكنه
ليس من كون الحالين في محل لثبوت المغايرة بين محل كل من السواد والبياض ولا اما الظن ان يصح به التجوز
على ما تقدم تحقيقه وكان الموجب لذلك الفاضل في الحكم بكون الحالين في محل مصححا للتجوز هو انه راى
في كلمات البلغاء استعمال الحيوة في العلم والموت في الجهل ونحوهما ولم يظهر له شمول ما ذكروه في انواع
العلاقة له واراد ان يعنون لذلك عنوانا ينضبط به امره فقال او هما في محل ولعل وجهه عدم شمول المشابهة
له عنده هو ان ظاهر المشابهة ان يكون هناك ذات متصفة بصفة وذات اخرى لاتصافها بها يحصل
المشابهة وهذا انما يتصور في الجواهر لتمكن الاتصاف بالصفة وما نحن فيه ليس كذلك كما لا يخفى او ان
مطلق المشابهة غير مصحح للتجوز بل المشابهة في الصفة الظاهرة على ما مر الكلام فيه وهي منتفية هنا او ان
مطلق المشابهة وان كان مقصوده التنبيه على انه كما يصح التجوز بالعلاقات المعروفة عندهم يصح ايضا

يكون الحالين في محل مطلقا وان انتفت بينهما المشابهة وفي الجميع نظر اما الاول فلانه مبني على عدم جواز
قيام العرض بالعرض وهو فاسد كما بين في محله واما الثاني فلان المشابهة بين العلم والحيوة والجهل والموت
ليست اخفى من كثير من المواضع التي يجوزون فيها لتحقق المشابهة كما لا يخفى على المطلع بمباحث البيان و
اشعار الفصحاء واما الثالث فلما تقدم مرارا من توقيفية امر اللغات فعلى من ادعى ثبوت الرخصة
الاثبات على انه لو جاز ذلك لصح اطلاق اسم الكفر على الحيوة والعلم على الكفر ونحوهما مع ان ثبوت الاستعمال
في امثال ذلك غير واضح وعدم الثبوت كاف في المقام ولا يكفي مجرد الاحتمال والله عالم بحقيقة الحال
واما العاشر الثاني اي كون المعنى الحقيقي والمجازي في محلين فنقول الظاهر ان قوله متقاربين ماخوذ هنا
ايضا والا يلزم جواز اطلاق اسم اي حال كان على الحال الاخر والضرورة قاضية بفساده فالمقصود ان
كون الحالين في محلين متقاربين يصحح اطلاق لفظ احدهما على الاخر كما في كلام الوزير انه كلام الامير
ثم انه يرد في هذا ما اوردناه فيما قبل من ان العلاقة على هذا العنوان لم يحضر في بال المتعرض لها من الاعلام
وان عدم التعرض مبني على الجدا الامور المتعوية وقد علم الكلام فيها فلا يحتاج الى الاعادة الا ان شمول المجاورة
في كلامهم لما نحن فيه اقرب من شمولها لما قبله كما لا يخفى لكن يمكن الجواب عنه ايضا بان المجاورة بين
الحالين في محلين متقاربين بواسطة التقارب بين محليهما والظاهر من المجاورة ما يكون من غير واسطة فافهم
الى ما تقدم في تحقيق المجاورة فالحق ان كون الحالين في محلين متقاربين مصححا للتجوز غير ثابت وعلى
المدعي للثبوت الاثبات وان اطلاق كلام الامير على كلام الوزير مبني على المشابهة واما العاشر الثالث
اي كون المعنى الحقيقي والمجازي في حيزين متقاربين فتوضيح الحال فيه تقتضي بيان الفرق بين المحل والحيز
فنقول على سبيل الاجمال ان المحل هو ما كان مقوما للحال وان الاشارة اليه عين الاشارة اليه بخلاف
الحيز فانه ليس مقوما للمتحيز فيه ولا يكون الاشارة اليه عين الاشارة الى المتحيز لكونهما موجودين بوجودين
متمايزين ثم ان كان المراد منه المجاورة بالمعنى المتقدم فلا كلام فيه والا يكون الامر فيه كسابقه فلا
حاجة الى الذكر والاعادة لكفاية ما مر اليه الاشارة الرابع والعشر العلية والمعلولية فيطلق اسم العلة
على معلولها وبالعكس فتوضيح المقام يقتضي التكلم فيهما وفي اقسامهما ثم الاشارة الى المطلوب فنقول اعلم
ان العلة منقسمة الى تامة وناقصة وعرف بعضهم الاولى بانها جميع ما يتوقف عليه وجود شيء وقد جعل

فيه الشرائط والآلات وعدم الموانع والغائية بانها بعض ما يتوقف عليه وجوده وفيه بحث لان ظاهر
التعريف يعطى انحصار العلة التامة فى المركب بسيطة فينتقض عكس الحد بخروج العلة التامة البسيطة ان قيل
نسلم امكان بساطة العلة لان ما لا ينفك عنه عليه فرضنا اعتبار امكان المعلول معها فيلزم التركيب قلنا
هذا ليس بشىء اما اولا فلان اعتبار امكان المعلول مع العلة ليس موقوفا عليه للمعلول اذ الموقوف عليه
امكانه النفس الامرى سواء اعتبره المعتبر ام لا واما ثانيا فلما قيل ان الامكان وصف المعلول لانه علة حاجته
العلة فالشىء ما لم يعتبر متصفا به لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ فى جانب المعلول نحن نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب
له سببا وعلة ولا شك انه لا يعتبر مع ذلك السبب امكان المعلول مرة اخرى واما ثالثا فان المركب يتحقق التركيب فيه
ممكنا وكل ممكن يفتقر الى علة تامة فلا بد ان ينتهى الى علة بسيطة لبطلان التسلسل فالحق ان يقال ان ما يتوقف
عليه الشىء علة تامة ان لم يتوقف ذلك الشىء على امر خارج عنه وناقصة ان توقف وبعبارة اخرى ان ما يتوقف عليه
الشىء ان استقل فى تحققه فتامة والا فناقصة ثم العلة الناقصة منقسمة الى اربعة اقسام المادية والصورية
الفاعلية والغائية لانها لا تخلو اما ان تكون جزءا للمعلول او لا والاول اما ان يكون المعلول معه بالقوة او بالفعل
والاول هو الاول كالخشب بالنسبة الى السرير والطين بالنسبة الى الكوز والثانى هو الثانى كصورة السرير فان
وجودها لا ينفك عن وجود السرير فوجوده معها بالفعل لكن لا بها فقط لان المفروض ان العلة الصورية من اقسام
العلل الناقصة بل بها وبباقى اقسام العلل ان قيل ان انحصار جزء الماهية فى المادة والصورة ممنوع لوضوح
ان من اجزائها الجنس والفصل وليس شىء منهما مادة ولا صورة قلت فلا يجب عنه بان هذه القسمة انما
للاجزاء الماهية بل لاجزائها الخارجية والجنس والفصل ليسا كذلك بل من الاجزاء العقلية التحليلية وفيه نظر
فالحق ان يجاب بعدم التسليم وخروجهما عن المادة والصورة لما ذكروا من ان الجنس اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه
فصل يكون مادة والفصل اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه جنس يكون صورة واذا اخذ كل منهما لا بشرط شىء كان
الاول جنسا والثانى فصلا لا يقال المأخوذ لا بشرط شىء جزء للماهية مع انه ليس بمادة ولا صورة فبطل الحصر
لانا نقول انهم صرحوا بان الجنس والفصل اذا اخذا لا بشرط شىء يمكن ان يحمل كل منهما على الماهية فيعلم منه
بهذا الاعتبار ليسا جزئين لوضوح عدم حمل الجزء على الكل وما يقال من ان الجنس جزء للماهية وكذا الفصل ليس
المراد ظاهره بل المراد انهما جزءان اذا اخذا باعتبار اخر اى بشرط لا لا بهذا الاعتبار الذى هو لا بشرط شىء فلا اشكال



من هذه الجهة نعم يتوجه الاشكال من وجه آخر وهو ان حصر المادة فى جزء الماهية فاسد لانهم ذكروا
من امثلة المادة اللوح للكتابة والوادى للماء ونحوهما مع ان اللوح ليس جزءا للكتابة ولا السيلان فالحق ان
يؤخذ فى تعريفها ما ذكره بعض المحققين وهو ان العلة المادية ما يكون الشىء معه بالقوة ان يكون فيه قوة وجود
المعلول سواء كان جزءا له او لا كما عرفت ولهذا سمى بالعلة القابلية ايضا والثانى وهو ما لا يكون جزءا للمعلول
بل كان خارجا عنه لا يخلو اما ان يكون منه وجود المعلول كالنجار بالنسبة الى السرير والفاعل للكوز بالنسبة
بالنسبة اليه فهى العلة الفاعلية او لاجله وجوده فهى العلة الغائية كالجلوس على السرير بالنسبة اليه
وهى علة فاعلية لعلية الفاعل للمعلول ايضا لوضوح ان النجار يتصور اولا جلوس الامير على السرير فوجب
ذلك التصور اقدامه على ايجاده فى الخارج ومعلولة ايضا بالنسبة الى المعلول فلها وصف المعلولية
والعلية الفاعلية والغائية باعتبارات مختلفة فالجلوس مثلا من حيث الوجود الذهنى علة فاعلية
بالنسبة الى اتصاف الفاعل بوصف العلية للسرير فيتصف بوصف العلية الفاعلية وموجب لاقدامه على ايجاده
فى الخارج يتصف بوصف العلية الغائية ومن حيث الوجود الخارجى معلول للسرير لوضوح ان الجلوس فى
الخارج عليه انما يتحقق بعد وجوده هذا ملخص ما ذكروه وفيه نظر لانه لا شبهة فى ان الشرط وعدم المانع
مما يتوقف عليه وجود المعلول فيكون من العلل الناقصة مع عدم الاندراج فيما ذكر من الاقسام لانهما
كانا من الامور الخارجة عن المعلول الا انهما ليسا مما يصدر منه ولا لاجله وجود المعلول ولهذا ذهب
بعض الاعلام الى تخميس القسمة فى المقام فقال ان العلة الناقصة ان كانت داخلة فى المعلول فهى المادة
ان كان بها وجود الشىء بالقوة والا فالصورية وهى التى اذا حصلت كان الشىء معه موجودا بالفعل وان كانت
خارجة فهى العلة الفاعلية ان كان منها وجود الشىء والغائية ان كان لاجلها الشىء والشرط ان لم يكن كذلك
ثم ان عدم المانع داخل فى الشرط لان المراد من الشرط هنا ما كان موقوفا عليه للشىء وخارجا عنه ليس وجوده منه
ولا لاجله لكن يخطر فى المقام اشكال وهو ان الشرط جزء للعلة التامة لما تقدم من ان المراد بها ما لا يكون الشىء
موقوفا على الخارج عنه فلا يتحقق العلة التامة الا بعد دخول الشرائط فيها لان الشرط مما يتوقف عليه ايضا
ثم يقول ان من الشرائط عدم المانع وهو عدمى فلا يجوز ان يكون جزءا من العلة التامة والا لم يكن العلة التامة



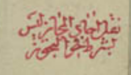
موجودة لجاز عن ذلك بعضهم بان العلة التامة لا يجب ان يكون وجودية لجميع اجزائها بل الواجب وجود الموجودة منها لكونها مفيدة للوجود ولا امتناع فی توقف الايجاد على قيد عدمی على انا نقول لا نسلم ان عدم المانع عدمی مطلقا وانما يكون كذلك ان لو كان المانع امرا وجوديا لا مطلقا وينبغی التنبيه هنا على امور الاول انه لا يتوهم مما ذكر ان كل معلول يجب ان يكون لجميع الاقسام المذكورة للعلة الناقصة حتى يكون علته التامة مشتملة على جميعها فان المعلول المجرد لا يكون له علة مادية ولا صورية فتامل وقد يكون فاعل المعلول غير شاعر لما يصدر عنه فلا يكون له علة غائية وقد لا يتوقف صدور المعلول على وجود امر وعدم اخر فلا يكون له شرط ولهذا قيل ان الذی لا بد فی كل معلول هو العلة الفاعلية فربما يكون وحدها تامة كافية فی ايجاده وربما ينضم اليها امر او امران من الامور المذكورة فيستقل معه بالتاثير وقد ينضاف الجميع فيتم العلة انتهى وقد يخدش انه بناء على ما ذكر من ان العلة الفاعلية قد تكون وحدها تامة كافية جعل العلة الفاعلية على سبيل الاطلاق من اقسام العلة الناقصة مما لا وجه له فتامل والثانی قد اختلف مقالة الاعلام فی التعبير عن هذه العلاقة فبعضهم عبر عنها بالعلة والمعلول كما عبرنا وبعضهم بالسبب والمراد واحد فعلى هذا ينقسم السبب ايضا الى تام وناقص ويجد كل منهما بما سبق من ان السبب التام هو الذی يكون الشیء متوقفا على الخارج عنه والناقص ما كان متوقفا عليه والناقص ينقسم الى ما ذكر من الاقسام الاربعة فيقال سبب مادی وصوری وفاعلی وغائی لكن يرد هنا اشكال وهو ان ما اشتهر فی الكتب الاصولية من ان السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لا يخلو اما ان يجعل ذلك حد السبب التام او المطلق او كليهما نظر اما الاول فلاستلزامه انتقاض طرد الحد بدخول السبب الصوری فيه لما عرفت من انه جزء لا ينفك عنه فيلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم فيلزم ان يكون تاما مع انه ناقص واما الثانی فلانتقاض عكسه بخروج غير الصوری من الاقسام الناقصة للسبب الناقص لانها وان كانت مما يلزم من عدمها العدم لكن لا يلزم من وجودها الوجود كما لا يخفى والجواب عنه هو انا نختار الاول لانه المتبادر عند الاطلاق ونمنع انتقاض الطرد بما ذكر لان معنى قولنا السبب ما يلزم من وجوده الوجود هو ان يكون وجوده كافيا فی وجود المسبب ويكون وجوده منه ولا شبهة فی عدم تحققه بالنسبة الى السبب الصوری غاية ما هناك ان وجود المسبب لا ينفك



عنه

عنه واين هو من ذلك فعلى هذا يلزم ان يكون جميع الاقسام المذكورة للسبب الناقص من جملة الشرائط لما قالوا من ان الشرط هو ما يلزم من وجوده الوجود بل يلزم من عدمه العدم وكل من تلك الاقسام كذلك ويمكن ذلك اذ لا مشاحة فی الاصطلاح الا ان المتبادر من الشرط الموقوف عليه الخارجی فيشكل بالسبب المادی والصوری لانهما من الاجزاء كما لا يخفى والثالث هو ان جواز التجوز فی المقام هل هو عام فی جميع اقسام او مختص بالبعض والظاهر من كلماتهم الاول فينبغی التمثيل لكل من الاقسام حتى يتبين الامر ويظهر المرام فنقول اما اطلاق السبب الفاعلی على المسبب فكقولك رعينا الغيث اذ المراد به النبات ووجوده من الغيث فاطلق عليه ومن هذا القبيل اطلاق اليد على النعمة كما فی قولك كثرت ايادی فلان عندی ای نعمه فالنعمة لما كانت غالبا صادرة من اليد يكون اليد علة فاعلية له ومما مثل لذلك بقوله تعالى وجاء ربك اذ المراد جاء امر ربك وهو علة فاعلية وفيه نظر لان مقتضى قولنا ان الاستعمال من اطلاق السبب على المسبب هو ان لوازم المسبب مقامه وعبر به عنه لا استقام الكلام من غير تجوز وارتكاب كما فی قولنا رعينا الغيث اذ لو بدلت الغيث بالنبات وقلت رعينا النبات لاستقام الكلام من غير تجوز وليس الامر فی الاية الشريفة كذلك اذ لو قلت وجاء امر ربك لم يستقم وما ذكر من ان المراد جاء امر ربك فهو مسلم لكنه لا دخل له لما نحن فيه بل هو من باب واما اطلاق اسم المسبب على السبب الفاعلی فكقولك امطرت السماء نباتا اذ المراد من النبات الغيث وقد عرفت انه سبب فاعلی لظاهر النبات ای امطرت السماء غيثا واما اطلاق المادی على المسبب فقد مثل له بقولك سال الوادی وفيه تامل اذ سال الماء والوادی ليس سببا ماديا للماء بل الظاهر انه انما من اطلاق اسم المحل على الحال او من باب تسمية الشیء باسم مجاوره ويمكن توجيه ذلك المثال بان المراد من السبب المادی ما فيه قوة وجود المسبب اما بصيرورته اياه او بتحققه فيه كالنقش فی اللوح والماء بالنسبة الى الوادی كذلك وكيف كان فلو مثلت لذلك باطلاق الخشب على السرير كما فی قولك جلس الامير على الخشب لكان اظهر واما عكسه فيمكن التمثيل له بقوله تعالى انی ارانی اعصر خمرا اذا فسر بقولك اعصر عنبا بناء على ان العنب سبب مادی للخمر فاطلق لفظ الخمر عليه واما اطلاق السبب الغائی على المسبب فقد مثل له جمع بقوله تعالى انی ارانی اعصر خمرا اذا فسر على ما تقدم وفيه نظر لان الخمر ليست سببا غائيا للعنب بل للعصر نعم يتوجه ذلك فيما اذا فسر بان ارانی اشتغل بالعصر واما اطلاق السبب الصوری على المسبب فقد قيل ان اطلاق

القدرة على اليد من هذا القبيل فان القدرة تشابه الصورة لليد من حيث ان الأثر الصادر عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة فكانت كالجسم الذي لا يؤثر الا بتوسط صورته ولحلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة وفيه نظر لأن غاية ما يلزم من ذلك شباهة القوة للصورة فيصح بها الملاقة فى لفظ الصورة على القوة ولا يلزم من ذلك كون القدرة صورة لليد كما هو المراد والمثال المطابق لا بد ان يكون من قبيل اطلاق الصورة على الجسم **تنبيه** اعلم ان السبب الصوري والمادي ومسببهما لما كان مندرجا تحت الجزء والكل والحال والمحل لم يتعرض جميع العلماء لذكرهما لشمول ما ذكروه لهما والكلام في صدق الحد المذكور للعلاقة على هذه الأقسام يظهر بعد الاحاطة بما اسلفنا لك فلا يحتاج الى الذكر ثم ان العلماء لما تسامحوا في امر العلاقات وبالغوا في تخفيفها في الايجاز والاختصار مع انها كانت من الأمور المتهمة لما يترتب عليها من الفوائد المتكثرة تعرضنا باعانة الله سبحانه لكشف عن حالها ودفع جلباب الجمل عن فنائها لكن لما طال الكلام في بيان ما ذكرنا من الأقسام وامكن للمطلع بما ذكرناه تحقيق حال الباقية اكتفينا بتحقيق الأقسام المذكورة حذرا عن كثرة الاطالة الملالة والكلالة **البحث الثالث** في انه هل يكفي في التجوز بوجدان العلاقة او يشترط مع ذلك نقل الآحاد عن اهل اللغة فيه خلاف بين الأعلام والحق وفاقا للأكثر الأول ويدل على ذلك وجوه من الأدلة الأول هو ان وضع الألفاظ للافادة والاستفادة وان فتح باب المجازات لتحصيل الأمور المعتبرة في البلاغة ونعلم ان الواضع انما اعتبر العلاقة فيها لتحصيل الدلالة فيتحقق الاستفادة **توضيح** ذلك هو ان دلالة اللفظ على المعنى انما هو لوضعه له فلا يمكن الدلالة بالنسبة الى عالم بوضع له لانتفاء مقتضيها الا فيما كان بينه وبين الموضوع له مناسبة فلأجل تلك المناسبة مع قيام القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ربما يمكن الانتقال الى المعنى المناسب فلذلك اعتبرت المناسبة والعلاقة في المجازات كما تقدم **لو عرفت ذلك** نقول اذا وضع الألفاظ واعتبار العلاقة في المجازات لما كان لذلك يعلم بالقطع واليقين لا بالظن والتخمين ان مقصود الواضع اعتبار اصل العلاقة في المعنى المجازي من دون مدخلية فيه لمستعمل دون غيره ومعنى دون آخر ولفظ دون سواه فينبغي ان يجوز التجوز بمجرد وجدان العلاقة ولو لم يصدر الاستعمال من مستعمل **الثاني** انه لو كان الأمر كذلك ينبغي ان لا اشتراط نقل نوع العلاقة من الواضع ايضا اذ مقتضى ما ذكرتم كفاية العلاقة مطلقا في التجوز مع انكم لا تقولون بذلك فيعلم ان الأمر ليس على ما ذكرتم فلا بد من الاقتصار



في التجوز على ما نقل من اهل اللغة **لأنا نقول** ان اشتراط نقل اصل العلاقة من الواضع انما هو لتعيين نوع العلاقة التي يمكن بسببها حصول الدلالة لعدم امكان العلم بذلك لغيره **والثاني** هو انه لو كان نقل الآحاد شرطا لما اقتصر اهل العربية على ما ثبت فيه النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبعينه اذ النقل شرط التجوز وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط واما بطلان التالي فلأن من تتبع استعمالاتهم وتصفح تفاصيل محاوراتهم في نظمهم ونثرهم يعلم بالقطع واليقين لا بالظن والتخمين انهم لا يقتصرون على ذلك بل كلما كان اختراع المجازات فيه اكثر يحكمون بان ذلك ابلغ وكان رغبتهم في الرجوع الى مثل ذلك اشد **فان قيل** ان المراد بمن لم يقتصر على الموارد المنقولة اما جميع العلماء او بعضهم **فالأول** غير ثابت **والثاني** غير نافع للاول فلأن المسألة محل خلاف وسيجيء ان جماعة منهم لم يجوزوا التعدي عن الموارد المنقولة واوجبوا الجمود عليها واما الثاني فظاهر **قلنا** المراد المطابق ارباب العربية والمخالفة انما هي لبعض المدونين للكتب وهي غير مضرة لأن حالهم في امثال ذلك كحالنا **ان قلت** ان الدليل المذكور غير مثبت للمدعى اذ المدعى الاكتفاء في التجوز بتحقق العلاقة لأي مستعمل كان وغاية ما ثبت من ذلك جواز التجوز لأمثالنا ولهم بوجدان العلاقة **قلت** ان في المسألة قولين اشتراط نقل الآحاد والعدم وحيث قد ابطلنا الأول تعين الثاني اذ لا ثالث **لا يقال** انه قد تقدم منا ان امر اللغات توقيفي والأمور التوقيفية يجب الاقتصار فيها على ما حصلت فيه الرخصة وعلماء العربية حالهم في امثال ذلك كحالنا فكيف يجوز لهم التعدي في الأمور التوقيفية **لأنا نقول** انه لما كان العلماء بمرادات الواضع وطريقته اكثر وتتبعهم في مقالاته اشد بحيث قد ظهر علينا عدم اقتصارهم على الموارد المنقولة من تتبع كلماتهم وتصفح مقالاتهم مع ما ذكر فعلم انه ظهر عليهم رضاء الواضع في ذلك وان مقصوده اصل العلاقة من اي استعمال كان **والثالث** هو انه لو كان المجاز نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلأنه على هذا التقدير كلما تحقق فيه النقل صح التجوز والا فلا ولو وجد علاقات فالنظر الى العلاقة وعدمه سيان وفيه نظر لأن المراد الافتقار الى النظر في العلاقة اما الواضع او غيره **وعلى الأول** نقول ان بطلان التالي ح وان كان مسلما لكنه ممنوع لعدم جواز استعمال اللفظ في غير الموضوع له الا مع تحقق العلاقة بينه وبين الموضوع له وهو موقوف على النظر لكن الملازمة ممنوعة لما عرفت من انه لا يلزم بناء على القول باشتراط نقل الآحاد عدم جواز التجوز لغير الواضع الا فيما تحقق فيه النقل

النقل سواء وجدت العلاقة ام لا لعدم افتقار الواضع الى النظر في العلاقة في تجوزه وعلى الثاني نقول ان
الافتقار غير الواضع الى النظر في العلاقة اما ان يكون فيما نقل من اهل اللغة او في غيره فان كان الاول فهو
ان الملازمة وان كانت مسلمة لان النقل من الواضع يستلزم العلاقة فلا يفتقر غيره الى النظر فيها لكن بطلان
التالي ممنوع ودعوى اطباق اهل العربية على النظر فيه غير مسلمة وان كان الثاني نقول بناء على القول
نقل الآحاد ولا يجوز التجوز في غير المنقول ومعلوم ان النظر في العلاقة متفرع على الجواز فالملازمة حينئذ مسلمة
ايضا لكن بطلان التالي ممنوع ويمكن الجواب عنه بان يقال ان المراد انه لو كان المجاز نقليا لما جاز التجوز في غير
المنقول ولو لم يجز التجوز في غير المنقول لما افتقر الى النظر في العلاقة فيه لكنهم اطبقوا على الافتقار الى النظر في
العلاقة وهو يستلزم اطباقهم على جواز التجوز لوضوح انه عند عدم جواز التجوز في غير المنقول لا وجه
الى النظر في العلاقة فيكون حاصل الاستدلال التمسك باطباق العربية على جواز التجوز في غير المنقول وهو
يرد القول باشتراط نقل الآحاد فيكون هذا الدليل بناء على هذا التقرير قريبا من الدليل الثاني هذا غلط
اختيار الثاني من شقي الترديد ويمكن الجواب باختيار الاول ايضا بان يقال ان نقل الآحاد من الواضع يتصور على
وجهين الاول انه استعمل اللفظ المخصوص في المعنى المخصوص والثاني انه اذن في استعمال هذا اللفظ في
هذا المعنى واستلزام النقل تحقق العلاقة مسلم لو كان من قبيل الثاني واما لو كان من الاول فلا لامكان
ان يكون استعماله فيه على سبيل الغلط اذا كان الواضع ممن تطرق اليه هذا الاحتمال فيفتقر الى النظر
في العلاقة ليظهر عليه تحققها فتأمل على انه يمكن ان يقال بالافتقار مطلقا ولو كان من القبيل الثاني لان الغالب
في امثال هذا النقل ان يكون بطريق الآحاد ح لا يحصل العلم بصدقه بل يحصل الظن به والعمل بالظن وان
جاز عند انسداد باب العلم لكن عند امكان الاقوى يجب تحصيله ولا شبهة انه عند النظر وظهور العلاقة يتقوى
الظن المستفاد من النقل فينبغي ان يكون افتقار النظر في العلاقة لذلك وايضا يمكن ان يكون افتقارهم الى النظر
في العلاقة لاستخراج جهات حسن المجاز فيطلع على الحكمة الموجبة لهجر الحقيقة والرابع هو انه لو كان
نقليا لزم ان يكون اعتناؤهم في تدوين المجازات كاعتنائهم في تدوين الحقائق والتالي باطل كما لا يخفى
على المتتبع في كلماتهم وكتبهم المدونة فالمقدم مثله واما الملازمة فلانه بناء على هذا القول يكون حكم
المجازات كالحقائق فالمقتضي لنقلها متحقق فيها وفيه نظر لان مقتضي ذلك لزوم نقل الآحاد في الحقائق



دهو

دهو مما ادعي الاتفاق على خلافه وايضا قد عرفت سابقا ان كثيرا من الالفاظ يكون الوضع فيه عاما
كذا قد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وهو ينافي نقل الآحاد والقول الخامس ما حكي عن جماعة
منهم الفخر الرازي فاشترطوا في التجوز نقل الآحاد باعيانها واستدل على ذلك بوجوه الاول لو لم يشترط
في التجوز نقل الآحاد بل اكتفي فيه بوجود العلاقة لجاز التجوز كلما تحقق والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فبينة واما بطلان التالي فلعدم جواز اطلاق النخلة لطويل غير الانسان مع تحقق الشباهة
وشبكة للصيد مع تحقق المجاورة والابن للاب وعكسه مع تحقق السببية والمسببية والجواب عنه
بمنع الملازمة اذ العلاقة ليست علة تامة وسببا تاما لصحة الاستعمال حتى يمتنع التخلف بل انها مقتضية
لها والتخلف في المواضع المذكورة لوجود المانع عن الاستعمال ووجوده غير مضر فمقتضية العلاقة
ان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي حتى يلزم عدمه مع وجوده وقيل هذا الجواب يرجع
المجيب اذ لا حاجة له في الجواب اليه اذ المقصود انه لا حاجة الى النقل وذلك لا يستدعي كون العلاقة
مستقلة في الاقتضاء بل يجوز ان يكون المقتضي مركبا منها ومن غيرها يكون ذلك الغير غير النقل وفيه
نظر اما اولا فلان المفروض في الدليل الاكتفاء في التجوز بمجرد العلاقة فلا يكون ذلك الا مع كونها
مستقلة في الاقتضاء واما ثانيا فلان عدم الثمرة على القول بعدم اشتراط نقل الآحاد وجواز التجوز فيما
لم يثبت النقل فيه من اهل اللغة والاحتمال الذي ذهب اليه هذا القائل يستلزم انتفاءها لان جواز
التجوز ح مشروط بالامر المركب الذي يكون احد جزئيه العلاقة والجزء الآخر غيرها وهو مجهول والجهل
يستلزم الجهل بالمشروط فح لا يمكن التجوز الا فيما ثبت فيه النقل فيلزم انتفاء الثمرة بين القولين
فالجواب المذكور ليس متبرعا من المجيب بل مما لا بد منه وحاصله ان العلاقة مستقلة في اقتضاء صحة التجوز
لكن تخلفت في الامثلة المذكورة لمانع وتخلف المقتضي عن المقتضى لمانع جائز ويرد عليه ان جواز
التجوز ح مشروط بالعلم بوجود العلاقة وانتفاء المانع فيلزم انتفاء عدم الثمرة بين القولين ايضا
لان العلم بعدم المانع لا يكاد يحصل الا فيما ثبت فيه النقل ويمكن الجواب عنه من وجهين الاول
ان العلاقة مقتضية لصحة التجوز فينبغي صحته الا فيما ثبت فيه المانع ولا شبهة في عدم ثبوته في كثير
من المواضع فيصح فيه التجوز بناء على القول بعدم اشتراط نقل الآحاد بخلافه على القول بالاشتراط فانه

والثاني هو ان المراد بالعلم الذي اعتبر بالنسبة الى انتفاء المانع ان كان ظاهره نقول انتفاؤه في كثير من
المواضع وان كان مسلما لكن نمنع اعتباره فيما نحن فيه لان المجاز فرع الحقيقة ونحن نكتفي فيها بالظن
فلو اعتبرنا القطع في المجاز يلزم مزية الفرع على الاصل وايضا اكتفاء الظن في الاصل يستلزم الاكتفاء
به في الفرع بطريق اولى وان كان المراد منه ما يعم الظن ايضا فسلم اعتباره لكن نمنع انتفاءه في كثير من المواضع
لان المانع في الامثلة المذكورة على ما صرح به جماعة من اهل اللغة فاذا ثبت منعه بعد التتبع فهو الواضع
او غيره بالاصل فيحصل الظن بالعدم فيصح التجوز ويرد على هذا الجواب بعد مقام وهنا سؤال وهو انه كما يكون
العلاقة مقتضية لصحة الاستعمال يكون الوضع مقتضيا لها ايضا وكما جاز تخلف المقتضى عن المقتضي في
الاول على ما مر ينبغي ان يجوز ذلك بالنسبة الى الثاني ايضا بان يتحقق الوضع المقتضي لصحة الاستعمال ويمنع
الاستعمال فعلى هذا ما استدل به جماعة من المتأخرين ردا على قدماء الاعلام حيث ذهبوا الى ان الضمائر
واسماء الاشارة والموصولات وامثالها موضوعة للمعنى العام وهو المعنى الكلي الذي تصوره الواضع حال
الوضع فيكون كل من الوضع والموضوع له فيها عاما بانه لو كان كذلك ينبغي ان يصح استعمال هذه الالفاظ
المخصوصة على تلك المعاني العامة لوجود المقتضي لصحة الاستعمال وهو الوضع مع انه غير صحيح للقطع بعدم جواز
استعمال هذا وارادة المشار اليه المبهم وانا وارادة متكلم لا بعينه فيعلم منه فساد مذهبهم مما لا وجه له لما
مر ان الوضع مقتض لصحة الاستعمال كالعلاقة فلو كما جاز تخلف المقتضى فيها ينبغي ان يجوز بالنسبة الى الوضع
ايضا فلا يلزم من عدم صحة الاستعمال عدم الوضع والجواب عنه يمكن من وجهين الاول ان المانع فيما ذكر
من النخلة والشبكة ونحوهما على ما حكاه جماعة من اهل اللغة فلو لم يكن ذلك لصح الاستعمال وهذا المنع نقول
غير ثابت بالنسبة الى تلك الالفاظ من كون الموضوع له واحتمال وجوده او وجود غيره مدفوع بالاصل
لو كان الامر على ما ذهب اليه القدماء في الالفاظ المذكورة تلك المعاني العامة كان المقتضي لصحة الاستعمال
موجودا من غير مانع فيجب ترتب المقتضى وهو صحة الاستعمال عليه وحيث لم يصح ذلك يعلم عدم كون الامر
على ما ذهبوا اليه والثاني بثبوت الفرق بين الوضع والعلاقة لان الوضع لما كان من فعل الواضع يعلم
من تحققه اذنه ورضاه واستعمال اللفظ فيما وضع له واما العلاقة فليس الامر فيه كذلك لما عرفت من انها
عبارة عن المناسبة بين المعنيين فمجرد العلم بالمناسبة لا يعلم صحة الاستعمال بل مشروط بثبوت الاذن فما

يثبت

يثبت فيه اذن لم يجز فيه الاستعمال ثم نقول انه بناء على ما ذهب اليه القدماء من ثبوت الوضع لتلك الالفاظ
في تلك المعاني الكلية يلزم العلم برضاء الواضع في الاستعمال فلا بد ان يكون صحيحا واما الامر فيما نحن
فيه فليس كذلك فتامل فيما ذكرنا في هذا المقام يظهر لك انه لو ادعى احد ان الوضع سبب تام لصحة الاستعمال
لم يكن بعيدا فح لا يجوز تخلفها عنه بخلاف العلاقة ثم يقال انه مناف لما هو المشهور وسيجيء من تحقيق
عدم استلزام المجاز للحقيقة وقد ذكروا الفاظا مخصوصة قد استعملت في المعاني المجازية مع عدم استعمالها
فيما وضعت له كالرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان ثم انا نقول ان المعتبر في الحقيقة فعلية الاستعمال
ومعلوم ان صحة الاستعمال لا تستلزمها وعلى فرض تسليم عدم صحة الاستعمال فيما ذكر نقول ان اللازم
ان الوضع يستلزم الصحة مع بقائه وعدم مهجوريته والالفاظ المذكورة لما تحقق النقل فيها بطل الوضع
الاول وثبت بالنسبة الى المعاني المستعملة فيها فقد انتفى الوضع بالنسبة الى المعاني وهذا لم يصح الاستعمال
لانتفاء مقتضيها او علتها وحيث قد فرغنا من دفع هذا الايراد وجب العود الى ما كنا فيه فنقول لا يخفى
ان الجواب المذكور عن الدليل المذكور للقائلين باشتراط النقل الاحاد مبني على منع الملازمة وتسليم تحقق النقل
في الامثلة المذكورة ويمكن الجواب عنه بعد تسليمها ومنع تحققها فيها بان ذلك هو انك قد عرفت مراد من
التوقيفي وان التعدي في الامور التوقيفية انما يجوز على قدر ما ثبت فيه الرخصة وح نقول نحن ومن شاركنا
في عدم اشتراط نقل الاحاد في المسئلة لم ندع ان اهل اللغة صرحوا بجواز اطلاق لفظ كل مشابه بالنسبة الى
شاهه كانت على مشابهه ولفظ كل مجاور بالنسبة الى مجاوره كانت على مجاوره حتى يلزم الانتقاض بمثل النخلة والشبكة
لعموم لفظ الدال على الاذن او اطلاقه بل نقول انه ظهر لنا بعد التتبع في مقالاتهم والتفحص في محاوراتهم ان المعتبر
نوع المناسبة بين المعنيين وهذا امر معنوي لا يتصف بالعموم ولا بالاطلاق لكن يجب اعتبار كل ما وجد بين
المعنيين من المناسبة الا ما علم عدم اعتباره في الموارد المتعددة فيتعدى الى غير مورد استعمالهم بعد اعتبار ما
ذكر فيه اذا عرفت ذلك نقول قد وجد في استعمالهم اطلاق النخلة على الانسان الطويل والمشابهة المتحققة
بينهما في الامور الاول في الطول والثاني في الاعوجاج بعد استيلاء الماء عليها والثالث في الانتفاع بترتب
الثمرة المطلوبة منهما الى فرد من نوعها والرابع في فسادهما بطريان الانفصال على راسهما والنقض
المذكور مبني على ان المصحح لاستعمال النخلة في الانسان هو الطول فقط فيرد انه لو لم يوجد بشرط نقل الاحاد

ينبغي ان يجوز استعمالها في كل ما له طول كالجبال والجدار ونحوهما ونحن نقول هو عين اعضار الصحيح
ذلك ممنوعة لجواز ان يكون المجموع من الامور المذكورة وعلى المدعي الاثبات والمانع يكفيه الاحتمال النخ فلا بد
اللازم جواز اطلاقهما على فرد اخر من الانسان واحد الامور المذكورة وهو مسلم لا على الجبال والجدار نعم
فالنقض مندفع واما بالنسبة الى الصيد فنقول القدر المعلوم من تتبع محاوراتهم استعمال احد المتجاورين
على الاخر فيما اذا كانت المجاورة بينهما معهودة في الانظار وملحوظة في خزانة الخيال كما تقدم في
الامثلة المتقدمة فنقول بناء على المختار من عدم اشتراط نقل الاحاد اذا ظهرت المجاورة بين الشيئين على
هذا النحو ووجدت المناسبة بينهما بهذا الطور جاز التجوز وان لم يصدر الاستعمال من اهل اللغة وليس الامر في
الشبكة والصيد كذلك وعلى فرض التسليم نقول بناء على ما تقدم من توقيفية امر اللغات القدر المتيقن من تتبع
موارد الاستعمال انه يجوز اطلاق احد المتجاورين على الاخر فيما اذا لم ينفك احدهما عن مجاورة الاخر كما في الامثلة
المتقدمة والامر فيما نحن فيه ليس كذلك كما لا يخفى او نقول ان المجاورة مصححة للتجوز فيما اذا كانت المجاورة على
النحو المذكور مع اشتراكهما في الشعور او العدم واما مع الاختلاف كما فيما نحن فيه فلا هذا في الجواب عن النقض بالصيد
والشبكة واما بالنسبة الى الابن والاب فما ساعدنا التوفيق الان لصرف الفكر الى اسكاتها في حالهما ولعل
الله يوفقنا لذلك فيما بعد **والثاني** هو انه لو جاز التجوز بدون النقل لكان ذلك اما قياسا او اختراعا والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي لم ينقل من الواضع اما
لعلاقة مشتركة بينه وبين ما نقل عنهم اولا **وعلى الاول** يلزم الاول **وعلى الثاني** الثاني واما بطلان القسم الاول
من التالي فلما سيجيء من بطلان القياس في اللغات وان قيل بجوازه في الاحكام واما الثاني فظاهر **والجواب**
هو ان بطلان ما ذكر من قسمي التالي وان كان مسلما لكن نمنع لزومه لان استعمال اللفظ في المعنى الذي لم ينقل
لعلاقة مشتركة انما يكون قياسا اذا كان الاستعمال مستندا الى تلك العلاقة فقط ونحن لم نقل بذلك بل نقول انه
لما ظهر لنا من تتبع الاستعمالات وتصفح المحاورات اذن الواضع في الاستعمال عند وجدان العلاقة فالاستناد
الى اذنه في الاستعمال فلا يكون قياسا ولا اختراعا **والثالث** هو انه لو لم يشترط النقل في احاد المجاز لزم خروج
القرآن عن كونه عربيا والتالي باطل فكذلك المقدم بيان الشرطية هو ان العربي ما كان منقولا من العرب فما لم ينقل
من العرب لم يكن عربيا وقد اشتمل القرآن على مجازات متكثرة فلو لم يكن هي عربية لما كان القرآن عربيا الا

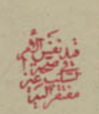
ما بعضه عربي ليس كله عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وهذا الاستدلال من عجب
لبعض في هذا المقام اذ يتطرق اليه وجوه من الانظار **الاول** انا لا نسلم بطلان التالي وتحقيقه على ما ينبغي ان
يذكر في مباحث الحقيقة الشرعية فانتظر حتى يذكر فيها ان شاء الله **والثاني** هو ان ذلك غير مثبت للمدعى لان المدعى
انه لا يجوز التجوز بلا نقل من الواضع والدليل المذكور على فرض تماميته انما يدل على كون المجازات المذكورة في القرآن
عربية لانه لا يجوز التجوز **والثالث** هو ان المجازات الواقعة في القرآن اما ان يتحقق الاستعمال فيها من اهل اللغة
اولا **وعلى الاول** لا وجه للتمسك به كما لا يخفى وعلى الثاني يبطل القول بالاشتراط لان المفروض ان تلك المجازات
لم يحصل الاستعمال فيها من اهل اللغة فلو لم يجز التجوز الا بعد النقل من اهل اللغة لما وقع في القرآن فيما لم ينقل المفروض
انه واقع فيجوز التجوز من غير نقل ايضا فبطل القول بالاشتراط فالتمسك بالدليل المذكور لابطال القول
بالاشتراط اولى من التمسك به لاثباته **والرابع** هو ان ذلك بعد الاغماض عن جميع ما فيه مبني على توقف اتصاف
اللفظ بكونه عربيا على نقل شخصه من العرب وهو غير مسلم بل نقول الظاهر انه يكفي في اتصافه بذلك
تجويز نوع الاستعمال منهم وفيما نحن فيه كذلك كما عرفت مرارا **الباب الثاني في الامارات التي بها يحصل التميز بين الحقيقة
والمجاز** وحيث قد علمت سابقا ان الحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له والمجاز المستعمل في غيره ظهر لك ان التميز
بينهما متوقف على معرفة الموضوع له وغيره ولما لم يمكن استعلام الموضوع له وغيره من الواضع في هذه
الاعصار وما شابهها لتحصيل الامتياز بينهما وكان فهم المعاني من الكتاب والسنة بل كلما يندرج في
الدلالة اللفظية متوقفا عليه فرد العلماء شكر الله مساعيهم علامات بها يعرف الحقيقة من المجاز و
اسسوا جزى الله مساعيهم امارات بها يحصل لكل واحد منهما عن الاخر الامتياز ليرجع الجاهل بالاصطلاح كما
اذا اراد معرفة الحقيقة والمجاز فيرى اليها ويعمل بمقتضاها واما العالم بالوضع والاصطلاح فلا يحتاج الى شيء
منها الا لتعليم الجاهل وحيث قد كانت المسألة من اهم المسائل الاصولية واحوجها لكون استنباط الاحكام
الشرعية وغيرها مما يندرج في سلك الدلالة اللفظية متوقفا على فهم المعاني من المباني المعلومة المتوقف على
الامتياز بين الحقيقة والمجاز المتوقف على معرفة الامارات لزم علينا ان نحققها ونوضحها حتى يكون بيانا
متمما لما ذكروه وموصلا الى ما اغفلوه ومبينا لما اجملوه ومبلغا الى ما اهملوه **فنقول** تحقيق الحق في المقام
يقتضي التكلم في فصول **الفصل الاول** فيما يتوصل الى الحقيقة والمجاز من كلمات اهل اللغة وهي وجوه الاول

التصريح بأنه مما ينبغي هذا اللفظ في هذا المعنى حقيقة وفي ذلك مجاز **والثاني** التصريح بحدهما كان يقول هذا اللفظ في
هذا المعنى مستعمل في الموضوع له وفي ذلك المعنى مستعمل في غير الموضوع له **والثالث** التصريح بخواصهما
كأن يقول هذا اسم لهذا المعنى وليس باسم لذلك المعنى او هذا اللفظ يتبادر منه هذا المعنى او غير متبادر منه
ذلك المعنى او يصح عنه السلب ولا يصح او يفتقر فهم هذا المعنى منه الى القرينة ولا يفتقر اليها او هذا اللفظ
معناه هذا ولم يكن معناه ذلك وامثال ذلك لكن لا شبهة في قلة صدور امثال ذلك من الواضع **نعم** كثيرا ما
يذكر المعاني المتعددة في كتب اللغة للفظ وهل افضى ذلك كونه حقيقة في الجميع او مجازا فيه او حقيقة في
بعض مجازا في اخر **والاول** مرجوح لاستلزامه تعدد الوضع عدد المعاني وهو غير معلوم فالاصل عدمه وكذا
الثاني لان القول بمجازية الجميع يستلزم وضعا لغيره وهو منفي بالاصل فالتحقيق يقتضي التفصيل بان يقال
ان المعنى الاول ينبغي ان يكون من المعاني الحقيقية وبقية المعاني معاني مجازية بالنسبة اليه ان وجد العلاقة
المعتبرة بينها وبينه وان وجدت في بعضها دون الباقي ينبغي ان يكون ذلك البعض من المعاني المجازية لئلا
يلزم تعدد الوضع المدفوع بالاصل **واما الباقي** فالمعنى الواحد منه لابد ان يكون من المعاني الحقيقية والكلام في
غيره كما ذكر فان وجدت العلاقة بينه وبين ذلك المعنى الواحد فيكون من المعاني المجازية كلا او بعضا والا
يكون الامر كما تقدم وهكذا الى ان ينتهي الامر فعلم من ذلك انه قد يكون الجميع من المعاني الحقيقية كما اذا فقدت العلاقة
في الجميع بالنسبة الى المعنى الاول وغيره وقد يكون الجميع من المعاني المجازية كما اذا علم من خارج وضع ذلك اللفظ
لغير تلك المعاني ووجدت العلاقة بينها وبينه **الفصل الثاني** في صحة السلب وعدمها **اعلم** ان من الامارات التي تعلم بها
الى الحقيقة والمجاز صحة السلب وعدمها فان الاول دليل المجازية والثاني دليل الحقيقة وكل منهما انما يستعمل
فيما اذا علم ان للفظ معنى حقيقيا واستعمل في محل وعلم المستعمل فيه لكن لم يعلم انه معنى حقيقي له او مجازي فيستعلم ان
بصحة سلب ذلك المعنى الحقيقي عنه وعدمها فان صح ذلك يعلم انه معنى مجازي والا حقيقي كلفظ الحمار و
عند استعمال كل منهما في البليد فان كلا منهما له معنى حقيقي معلوم واستعمل وعلم المستعمل فيه ولما صح سلب المعنى
الحقيقي للحمار عنه علمنا ان مصحح الاستعمال العلاقة ولما لم يصح سلب المعنى الحقيقي للانسان عنه علمنا انه من المعاني
الحقيقية اولم يعلم المعنى الحقيقي للفظ اصلا وعلم المستعمل فيه كالجاهل باصطلاح قوم فانه اذا علم بعد النظر الى
محاوراتهم ان معنى معلوما يكون مورد الاستعمال لفظ معلوم عندهم لكن لم يعلم ان مصحح استعمالهم فيه الوضع او العلاقة

فيجيز بصحة السلب فان صح نفي ذلك اللفظ عن ذلك المورد عندهم يعلم انه معنى مجازي والا فهو معنى حقيقي
ان قيل لا يمكن التشبث بها الا عند تحقق المسلوب والمسلوب عنه كلا فيخفى صورة الجهل بالموضوع
له والعلم بالمستعمل فيه لم يوجد فيها المسلوب وسلب اللفظ عن المستعمل فيه لا دخل له لوضوح المغايرة
بين كل لفظ ومعناه **قلنا** الامر وان كان كذلك لكن تحقق المسلوب والمسلوب عنه لا يلزم ان يكون بالنسبة
الى ذلك الشخص بل قد يكون بالنسبة اليه كما اذا علم الموضوع له فيكون صحة السلب والعدم بالنظر اليه
نفسه وقد يكون بالنسبة الى غيره كاهل الاصطلاح الذي يريد العلم بمعاني الفاظهم وحقائقها ومجازاتها فان
المعاني الحقيقية والمجازية التي **لهم** معلومة واستعلام الجاهل بصحة السلب وعدمها بالنسبة اليهم فلو كان
المستعمل فيه المعلوم معنى حقيقيا للفظ عندهم لم يمكن السلب عندهم لعدم امكان سلب الشيء عن نفسه ولو
كان مجازيا امكن ذلك اي سلب المعنى الحقيقي المعلوم لهم عن المستعمل فيه عندهم فتحقق المسلوب والمسلوب
عنه وقد علمت بما ذكرنا مقام التمسك بصحة السلب والعدم وهنا مقام اخر وهو ان يعلم الموضوع
هذا اللفظ ولم يعتبر الاستعمال في المعنى الذي يتمسك فيه بصحة السلب وعدمها بل يكون معنى معلوما موجودا
في خزانة الخيال لكن لم يعلم انه من الموضوع له لذلك اللفظ ام لا فيختبر ذلك بصحة السلب والعدم وفائدة
ذلك الاقتران بالقرينة وعدمه لو اردنا الاستعمال وهذه الصورة كالصورة الاولى الا ان الاستعمال
هناك ثابت في المعنى الذي نختبره بصحة السلب والعدم بخلاف ما نحن فيه **ان قلت** ان المعاني غير متناهية
والالفاظ متكثرة وارادة استعمال ذلك اللفظ دون الالفاظ الاخر في ذلك المعنى دون المعاني الاخر
وملاحظة سلب ذلك الموضوع له دون غيره عن ذلك المعنى دون غيره يحتاج الى مخصص فان الاستعمال في
الصورة الاولى لما كان ثابتا كان ذلك مخصصا والمفروض ان الاستعمال فيما نحن فيه غير ثابت فما المخصص
ذلك **قلنا** المخصص في ذلك مناسبة ذلك المعنى لما وضع له ذلك اللفظ على ما سيأتي ان ما يتمسك فيه بصحة
السلب وعدمها لابد ان يكون من هذا القبيل فقد تحقق بما تقرر ان المقامات التي يتشبث فيها بصحة السلب
والعدم ثلثة وان شئت قلت خمسة **الاول** ان يعلم المعنى الحقيقي للفظ والمستعمل فيه **والثاني** ان يعلم
الموضوع له ويلاحظ ذلك مع معنى من المعاني من غير تحقق الاستعمال فيه **والثالث** كالاول في الاول
وكالثاني في الثاني **والرابع** عكس ذلك كالثاني في الاول وكالاول في الثاني **والخامس** في صورة الجهل بالاصطلاح

ثم على ما تقدم تحقيقه في هذا المقام بحث اعلم انه قيد الفاضل العضدي صحة السلب بنفس الامر حيث قال
الى امارات المجاز ومنها صحة النفي في نفس الامر كقولك للبليد انه ليس بحمار ثم قال وانما قلت في نفس الامر
ليندفع ما انت بانسان لصحته لغة انتهى اقول من الحري توضيح مراده اولا ثم الاشارة الى ان القيد المذكور
هل يكون معتبرا البتة ام لا اما الاول فنقول ان افراد الماهية بالنسبة الى كمالها المعتبر فيها على اقسام وسافل وما
بينهما وقد يبلغ بعض الافراد في العلو حدا كانه قد خرج عن تحت افراد تلك الماهية وانخرط في زمرة من هو ارفع
منها فاذا وصل بعض الافراد في الكمال الى تلك المرتبة يصح سلب اسم الماهية عن ذلك البعض على سبيل
المبالغة في العرف واللغة كقوله تعالى حكاية عن نسوة مصر في يوسف عليه السلام حيث رأينه واكبرنه
وقطعن ايديهن ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فقد سلب اسم البشرية عنه عليه السلام مع انه من افراده فلو
قيل ان صحة السلب امارة المجازية على الاطلاق يلزم ان تكون اطلاق البشر عليه عليه السلام على سبيل المجاز
مع ان الامر ليس كذلك بخلاف ما اذا قيد بما مر لوضوح عدم امكان سلب البشرية عنه عليه السلام في الواقع ونفس
الامر وكذا الكلام في السافل فانه قد يبلغ حدا كانه قد خرج عن افراد تلك الماهية وانخرط في سلك الادون منها
فيمكن سلب اسم تلك الماهية عنه على سبيل المبالغة كما في للبليد ما انت بانسان مع انه من افراده لكن لما لم يصح ذلك
في نفس الامر والواقع لم يلزم المجازية وبما ذكر ظهر لك انه كما يصح ذلك في اللغة يصح في العرف ايضا
فذكر اللغة في كلام الفاضل المذكور ينبغي ان يكون على سبيل التمثيل واما الثاني فنقول الظاهر عدم
الافتقار الى القيد المذكور لان مقتضى قولهم صحة السلب من علامة المجاز ان صحة السلب الحقيقي من علامته لان
الاصل في الاستعمال الحقيقة والسلب المذكور فيما ذكر ليس سلبا حقيقيا بل سلب مجازي مبالغة والسلب
الحقيقي هو السلب في الواقع ونفس الامر فالتقييد به غير معتبر البتة قولنا زيد ليس بحمار سالبة حملية ومعناها
سلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر فلا يمكن استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك والسالبة
الحقيقية فما صح من امارة المجاز والسالبة في قوله تعالى ما هذا بشرا ونحوه ليست كذلك بل سالبة مجازية
هذا ثم ان في المقام اعتراضات الاول ان جعل صحة السلب دليل المجاز وعدمها دليل الحقيقة مما لا ثمرة فيه
اذ المفروض ان المعنى الحقيقي معلوم والمستعمل فيه كذلك فينبغي النظر اليهما فان كان من الاول فهو حقيقي والا فمجازي
والثاني ان جعلهما دليل الحقيقة والمجاز فاسد لان صحة السلب التي جعلت دليلا على المجاز اما ان يراد بها صحة سلب

بعض





بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه او جميعها وكلاهما فاسد اما الاول فلو صح ان سلب المعاني الحقيقية
مستلزم للمجازية لانتفى ان المشترك يصح سلب كل معنى من معانيه عن الآخر مع ان اللفظ في الجميع حقيقة هذا
في علامة المجاز واما في علامة الحقيقة فلاستلزامها الدور فلان العلم بعدم صحة السلب المعنى الحقيقي عن
المستعمل فيه موقوف على العلم بانه من المعنى الحقيقي والمفروض ان العلم بكونه من المعنى الحقيقي موقوف على
العلم بعدم صحة السلب فيلزم توقف العلم بعدم صحة السلب على العلم بعدم صحة السلب وهو دور ظاهر
واما الثاني فلاستلزامه الدور اما بالنسبة الى المجاز فلان العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه
موقوف على العلم بانه ليس منها والعلم بانه ليس منها موقوف على العلم بانه من المعاني المجازية والمفروض انه توقف
العلم بالمجازية على العلم بصحة السلب فيلزم توقف العلم بصحة السلب على العلم بصحة السلب وهو دور مضمر
والدور يمكن تقريره على وجه يصير الدور مصرحا بان يقال العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه
موقوف على العلم بعدم كون المستعمل فيه من المعاني الحقيقية فلو توقف العلم بعدم كونه منها على العلم بصحة السلب
يلزم ان العلم بصحة السلب موقوف على العلم بصحة السلب واما الثاني فيمكن الجواب عنه بان المفروض ان العلم
بالمجازية موقوف على العلم بصحة السلب لا العلم بعدم كون المستعمل فيه من المعاني الحقيقية موقوف عليه وهم
يقولون ان صحة السلب علامة الحقيقة وصحته علامة المجاز لا الحقيقة والعلم بعدم الحقيقة غير مستلزم للعلم
بالمجازية على سبيل الاطلاق وسيجيء تفصيله او نقول ان العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه
موقوف على العلم بكونه من المعاني المجازية والمفروض ان العلم بكونه من المعاني المجازية موقوف على العلم بصحة السلب
نمنع توقف سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه على العلم بكونه من المعاني المجازية لان الموقوف عليه
لذلك العلم بعدم وضع اللفظ له لا العلم بكونه من المعاني المجازية والاول غير مستلزم للثاني لامكان العلم بعدم
وضع اللفظ لمعنى مع عدم كونه من المعاني المجازية لانتفاء العلاقة ولا يخفى عليك انه يظهر الجواب مما ذكر
عن اصل الدور ولو كان مضمرا لما عرفت من منع توقف عدم كون المستعمل فيه من المعاني الحقيقية على العلم
بكونه من المعاني المجازية بل بعدم وضع اللفظ له لكنه هنا مستلزم لذلك لثبوت الاستعمال وانحصاره
كان صحيحا في الحقيقة والمجاز وحيث انتفى الاول تعين الثاني لكنه ليس لاجل العلم بعدم الوضع فقط بل مع ما
ذكر فتأمل ويرد انه عند العلم بعدم وضع اللفظ لذلك المعنى لا وجه للرجوع الى العلاقة لتشخيص المجاز

ذا الرجوع انما هو في مقام الجهل والشبهة واما بالنسبة الى الحقيقة فلان العلم بعدم صحة سلب جميع
الحقيقة عن المستعمل فيه موقوف على العلم بانه منها لوضوح انه لو لم يكن منها امكن سلب جميع المعاني الحقيقية
عنه فلو توقف العلم بانه من المعاني الحقيقية على العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية يلزم توقف
العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية على العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية وهو اوضح مما
سبق لكونه دورا والجواب عن الاول من وجهين الاول ان ذلك انما يرد بناء على الشق الاول فيما يتمسك فيه بصحة
السلب واما على الشق الثاني على ما ذكرناه فلا كما لا يخفى والثاني ان المعنى الحقيقي للفظ قد يكون بحيث يمكن
فيه الامتياز بينه وبين غيره بسهولة كالامر مثلا فان معناه الحقيقي الوجوب فاذا استعمل وعلم ان المستعمل فيه
انه الاباحة مثلا يمكن الناظر الحكم بمغايرة المستعمل فيه للمعنى الحقيقي بسهولة فلا حاجة له الى الرجوع
الى صحة السلب وعدمها لذلك وقد لا يكون الامر كذلك فيكون المستعمل فيه مما لا يمكن الحكم بمغايرته
للحقيقي المعلوم بسهولة ولا بعدمها كذلك والرجوع الى صحة السلب وعدمها انما هو في مثل هذا المقام
والسر في ذلك هو ان المعنى الموضوع له للفظ قد يكون بحيث لا يكون له افراد مختلفة فلا يلتبس بغيره
وقد لا يكون كذلك كما اذا وضع اللفظ لمعنى عام مختلف الافراد في الخارج بعضها مما يقطع فيه بان استعمال
ذلك اللفظ فيه على سبيل الحقيقة وبعضها مما يشك فيه بسبب العوارض الموجبة لذلك كلفظ الانسان
مثلا فانه موضوع للحيوان المدرك للمعقول ولا شك ان افراده في الخارج مختلفة بحسب تحقق هذا المعنى فيها خفاء
وكثير فيها نقطع بان استعمال ذلك اللفظ فيه على سبيل الحقيقة وبعضها كالبليد مما لا يشك فيه
ذلك المعنى فيه فمعلومية المستعمل فيه غير كافية للامتياز فيرجع الى صحة السلب العرفية وعدمها فيعمل
بمقتضاها وبعبارة اوضح ان الماهيات الموضوع لها قد يكون صدقها على افرادها متساويا و
يعبر عنها بالمتواطي وقد يكون متفاوتا ويعبر عنها بالمشكك والتمسك بصحة السلب وعدمها في القسم الثاني دون
الاول فان الافراد لما كانت مركبة مما به الاشتراك والامتياز وربما يصير ذلك موجبا للترديد و
الشك في صدق الماهية عليها حقيقة فيختبر ذلك بصحة السلب وعدمها والجواب عن الثاني بوجوه
الاول ان المراد صحة سلب بعض المعنى الحقيقي وقولنا ان سلب البعض غير مستلزم للمجازية قلنا ممنوع
لان اللفظ بالنسبة الى المعنى المسلوب عنه متردد بين الاشتراك والمجاز اذ لو لم يكن مجازا فيه لكان

حقيقة

حقيقة فيلزم الاشتراك ومعلوم ان المجاز خير منه والنقض بالاشتراك غير وارد لان الكلام فيما لم يثبت فيه
الوضع وفيه نظر اما اولا فلان الامر لو كان كذلك لما كان يجعل صحة السلب امارة للمجاز فانه اذ يكفي
ذلك ما ذكروا في تعارض الاحوال من انه اذا دار الامر بين المجاز والاشتراك الاول خير من الثاني
واما ثانيا فلان ذلك انما يصح على القول باولوية المجاز من الاشتراك واما على القول بالعدم فلا كما لا
يخفى والظاهر ان الامر ليس كذلك لانهم يذكرون الخلاف عند ذكر معارضة المجاز والاشتراك ولم
نجد لاحد منهم التعرض للخلاف عند ذكر صحة السلب فيظهر من ذلك عدم الخلاف لبعد تحققه وعدم
التعرض له واما ثالثا فلانا نقول بعد تسليم الجواب المذكور انما يرتفع به الاشكال عن علامة المجاز
واما بالنسبة الى علامة الحقيقة فارادة البعض غير حاسمة للاشكال المتقدم كما لا يخفى والاولى ان
يمكن الجواب عن الجميع بعد تمهيد مقدمة ان للفظ معنى عاما متكثر الافراد في الخارج ففي بعض المواضع نقطع
بكونه فردا من ذلك ويكون اللفظ حقيقة فيه فلا حاجة فيه للرجوع الى العلامة وتمسكهم بعلامة
صحة السلب ليس في مثل هذا المقام لوضوح ان التمسك بالعلامة انما هو في مقام الشك بالحقيقة
والمجاز لا في مقام العلم وفي بعض المواضع نشك في ذلك باعتبار اشتراك ذلك البعض في بعض الامور
وافتراقه عنه في الاخر فالنظر الى الاشتراك يجوز الحقيقة والى الافتراق المجازية والحاصل ان الشك مع
ان ما به الافتراق والامتياز بين الموضعين هل بلغ حدا في العرف والعادة بحيث لا يجوز
الحكم بان ذلك البعض من افراد ذلك المعنى العام فيكون اطلاق لفظه عليه مجازا اولا بل مع الامتياز
المذكور بعد في العرف والعادة من افراده حقيقة فيكون اطلاق ذلك اللفظ عليه حقيقة فيرجع الى
صحة سلب ذلك المعنى المعلوم عن ذلك البعض وعدمها فان صح ذلك عند اهل العرف يعلم
ان الامتياز المذكور بلغ الى ذلك الحد والا فلا فيتوصل الى الحقيقة والمجاز كلفظ الانسان
مثلا فانا نعلم انه موضوع للحيوان المدرك للمعقول وفي كثير من موارد الاستعمال نقطع بتحققه
فيه فنعلم ان لفظ الانسان فيه حقيقة فلا حاجة للرجوع الى العلامة وفي بعض الموارد كالبليد مثلا
نشك في ذلك مما به الاشتراك بينه وبين الموارد المذكورة ومما به الامتياز الذي هو البلادة
وكلفظ الماء مثلا فانا نعلم انه موضوع للجسم المخصوص وفي كثير من الموارد نقطع بتحقق الموضوع له

فيه فيكون استعماله فيه حقيقة وفي بعض المواد وكالممتزج ببعض الأجسام كالتراب وغيره فتأمل
مما بر الأشتراك والأشتباه فيختبر بصحة السلب والعدم فان صح في العرف ذلك نعلم ان الأختلاط المذكور
اخرجه عن ذلك فيكون استعمال لفظ الماء فيه مجازاً والا فحقيقة وهكذا الكلام في كل ما يكون بهذا المنوال
اذا عرفت ذلك نقول اما الجواب عن الأول فبأن الفائدة المترتبة على صحة السلب غير ما يترتب على اولوية
المجاز من الأشتراك والمنفي بالأول غير ما هو المنفي بالثاني وكذا الثابت بالأول غير ما هو الثابت بالثاني
بيان ذلك هو ان المنفي بسلب ذلك المعنى عن المسلوب عنه كون المعنى المسلوب عنه من افراد ذلك المعنى الموضوع
فنعلم من ذلك ان استعمال ذلك اللفظ فيه لا يكون على سبيل الحقيقة لكن يحتمل في ذلك الوضع لا مطلقاً لجواز ان يكون
اللفظ المذكور موضوعاً لذلك المعنى بوضع آخر فيلزم ان يكون استعماله فيه على سبيل الحقيقة والمنفي باولوية
المجاز من الأشتراك هذا الأحتمال فيعلم ان استعمال اللفظ فيه على سبيل المجاز وبعبارة اخرى ان المنفي بصحة
السلب الأشتراك المعنوي وباولوية المجاز الأشتراك اللفظي فكيف يكون الثاني مغنياً عن الأول واما الجواب عن الثاني
فقد ظهر مما ذكرنا في الجواب عن الأول وان اردنا التوضيح فاعلم ان الموضع الذي يتمسك فيه بصحة السلب
وراء الموضع الذي يتمسك فيه باولوية المجاز كما عرفت فيكون الثاني محلاً للخلاف فلا يستلزم ان يكون الأول
من ذلك كما لا يخفى والحاصل ان اللازم مما ذكر اتفاقهم على ان اللفظ في المعنى المسلوب عنه بالنظر الى وضعه
للمعنى المسلوب مجاز وانا استلزامهم الخلاف في ذلك بالنظر الى وضع الآخر فالقائلون باولوية المجاز ينفون الوضع
الآخر ايضاً فلا يكون ذلك اللفظ في ذلك المعنى الا مجازاً عندهم والقائل باولوية الأشتراك يثبته ان قلت
كيف يمكن ان يكون الأمر على ما ذكر فان اللازم منه ان يكون ذلك اللفظ في ذلك المعنى عند القائل باولوية
الأشتراك مجازاً بالنسبة الى صحة السلب وحقيقة بالنسبة الى اولوية الأشتراك فيلزم ان يكون لفظ
واحد في معنى في ان واحد مجازاً وحقيقة وهو محال للزوم التناقض اذ المجاز اللفظ المستعمل في غير الموضوع له
والحقيقة المستعمل فيما وضع له قلت الأستحالة انما يلزم اذا كانت المجازية والحقيقية من جهة واحدة
وليس الأمر فيما نحن فيه كذلك اذ المجازية انما هي بالنسبة الى وضع المعنى المسلوب والحقيقة انما هي
بالنسبة الى وضع آخر ولا استحالة في ذلك الأترى ان اللفظ المشترك اذا استعمل في بعض معانيه لا لكونه
موضوعاً له بل لكونه مناسباً للمعنى الآخر يكون مجازاً مع انه من المعاني الحقيقية والمجازية بالنسبة الى تلك

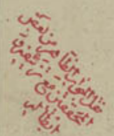
المناسبة والحقيقة لا بالنسبة اليها بل باعتبار الوضع وما نحن فيه من هذا القبيل من غير فرق فعلم
ان الحكم باتحاد ان المجازية مع ان الحقيقية غير صحيح لأن آن المجازية ان ملاحظة المناسبة وان الحقيقة ان
الوضع فاختلف الآنان وانتفى الأتحاد ولكن يرد عليه انه بناء على ما ذكر لم يكن صحة السلب قبل العلم بالحال
الفعلي على القول باولوية الأشتراك من المجاز بل يكون دليلاً على المجاز بالقوة بمعنى انه لو لاحظ
عند استعمال ذلك اللفظ في المعنى المسلوب عنه وضعه للمعنى المسلوب يكون مجازاً فيكون المجازية متوقفة
على ملاحظة تلك المناسبة ثم العلم بها فعلى هذا لم يمكن للقائل باولوية الأشتراك الحكم بالمجازية بمجرد
اللفظ مستعملاً في المعنى المسلوب عنه بل لزمه القول بالحقيقة لأن الأستعمال عنده دليل الحقيقة
تحقق الآن اذا ثبت ان مصحح الأستعمال ملاحظة المناسبة لا الوضع وبالجملة لا يكون صحة السلب بناء على القول
باولوية الأشتراك دليلاً على المجاز فيما تحقق عند الاستعمال مع ان الظاهر من كلماتهم ذلك ولا يخفى عليك
ان هذا انما يرد اذا تحقق الاستعمال بالنسبة الى المعنى المسلوب عنه واما اذا لم يتحقق ذلك كما في الصور
من الصور الخمس المتقدمة فلا فهنالك يكون صحة السلب دليل المجاز من غير اشكال وايضاً ان اصل الأشكال
انما يرد اذا علم الموضوع له للفظ واما فيما اذا لم يعلم ذلك اصلاً كما ذكرنا في الجاهل بالأصطلاح فالأشكال
غير وارد اصلاً كما لا يخفى على العارف المتفطن بما ذكرنا واما الجواب عن الثالث فبانا نقول اما بالنسبة
الصور التي ذكرناها اي بالنسبة الى الجاهل بالأصطلاح فلأنا نقول ان علمه بكون المعنى من المعاني الحقيقية وان
توقف على علمه بعدم صحة السلب لكن علمه بعدم صحة السلب ليس متوقفاً على علمه بكون المعنى من المعاني الحقيقية
بل على علم اهل الأصطلاح بكونه معناه وعلمهم بكونه فيها غير متوقف على عدم صحة السلب بجواز اطلاعهم
بذلك اما بنص الواضع او بامارات آخر او عدم صحة السلب بالنسبة الى غير ذلك الشخص فالدور مندفع
لأختلاف الجهات والحيثيات واما بالنسبة الى غيرها فنقول ان القواعد اللفظية ماخوذة من متفاهم العرف
واللغة فلا بد عند عدم انضباط شيء منها من الرجوع اليهما حتى ينضبط اذا عرفت ذلك فاعلم انه اذا استعمل
لفظ في مورد ولم نعلم انه من افراد الموضوع له ام لا نرجع الى صحة السلب العرفية فاذا لم يصح نعلم سلب ذلك المعنى
عن ذلك المورد نعلم انه من افراده نعم نقول علمنا بانه من المعنى الحقيقي للفظ متوقف على علمهم بكونه من المعاني الحقيقية
نظير ما تقدم فارتفع الأشكال بعون الموفق المتعال والجواب الثاني وهو مبني على ارادة البعض ايضاً يدفع

النقض بالمشترك بان السلب في المشترك ليس على سبيل الاطلاق بل بالنسبة الى بعض المعاني اذ قولك هذا ليس
بعين مشيرا الى الفضة بالنسبة الى غير وضع العين لها فلا بد من القرينة الدالة على ذلك والاولى ان يصحح السلب
السلب التي نقول انها من خواص المجاز صحة السلب على الاطلاق اي المجردة عن القرينة والسلب الذي في المشترك
انما هو مع الاقتران بالقرينة ثم ان مقتضى ما ذكر ان خواص الحقيقة عدم صحة السلب على الاطلاق ولا بالنسبة
الى البعض فقط ولا شبهة في تحققه في المشترك اذ صحة السلب فيه انما هو بالنسبة الى بعض المعاني واما السلب على
الاطلاق فغير ممكن كما لا يخفى بقي الكلام بالنسبة الى الدور المذكور فنقول قد عرفت اندفاعه بما ذكرنا في
الجواب الاول فتامل **والجواب الثاني** هو انا نختار ان المراد سلب جميع المعاني الحقيقية لكن نقيدها بالتعيين والتعين
عليه وسلب جميع المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال علامة كونه مجازا وهو مسلم لان المفروض لكن غير مستلزم
للمجازية الا بعد التمسك باولوية المجاز من الاشتراك فيجيء الكلام فيه على نحو ما تقدم **والاعتراض الثالث** هو ان العلامة
وان لم يشترط فيها الانعكاس لكن يشترط فيها الاطراد بمعنى ان لا يتخلف وجودها عما هو علامة لها وان جاز
تخلفه عنها **فعلى هذا** يقال انه لو كان عدم صحة السلب علامة للحقيقة لما جاز تخلفها عنها والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فقد ظهرت مما علمت واما بطلان التالي فلان اللفظ المستعمل في جزئه او خارجه المحمول
عليه كالانسان مثلا في الناطق والكاتب لم يكن فيه السلب فلا يجوز ان يقال الناطق ليس بانسان وكذا
الكاتب مع ان اللفظ في كل منهما مجاز **والحاصل** ان الموضوع له اما مباين للمستعمل فيه او مساو له او اعم منه
او اخص والسلب انما يمكن في الاول كما يقال زيد ليس بحمار بمعنى ان مفهوم الحمارية مسلوب عنه واما في الصور
الثلث الباقية فلا اما في صورة التساوي فظاهر اذ المتساويان متحدان في الوجود فكيف يسلب احدهما
عن الاخر واما في صورة العموم كالحيوان عند استعماله في الانسان فلان كل انسان حيوان فكيف
يسلب عنه مفهوم الحيوانية **وبالجملة** كل اخص لا ينفك عن الاعم فلا يمكن سلبه عنه واما في صورة الاخص
فلما عرفت من ان الاخص غير منفك عن الاعم فيلزم ان يكون اللفظ في جميع الصور الثلث حقيقة لوجود علامتها
فيه مع انه مجاز في نفس الامر فلا يكون عدم صحة السلب دليلا على الحقيقة الا في صورة التباين بين الموضوع له
والمستعمل فيه **والجواب عنه** ان ذلك انما يتوجه لو قلنا ان صحة السلب انما يكون باعتبار حمل الشيء على ما هو عينه
لم قلتم ان يكون عدمها بهذا الاعتبار علامة الحقيقة وقد وجد في المواضع المذكورة مع عدم كون اللفظ

فيها حقيقة ونحن لم نقل بذلك **توضيح** المقام يقتضي ان يقال ان صحة السلب قد يكون باعتبار حمل الشيء على
وقد يكون باعتبار حمل الشيء بمعنى هو هو والمعتبر في المجاز صحة السلب بالاعتبار الثاني وقد يجتمع مع الاعتبار
الاول كما اذا كان بين الموضوع له والمستعمل فيه تباين كما في قولك البليد ليس بحمار اما السلب بالاعتبار الاول
فلوضوح ان الحمار مسلوب عن البليد واما بالاعتبار الثاني فلان سلب مفهومه عنه فيستلزم رفع الاتحاد بين
المفهومين فان مفهوم الحمار ليس عين مفهوم البليد وقد يفترق عنه كما في الصورة المذكورة فانه يتحقق السلب
بالاعتبار الثاني لوضوح ان مفهوم الانسان ليس عين مفهوم الناطق ولا عين مفهوم الكاتب بخلاف الاعتبار
الاول لوضوح عدم جواز سلب مصداق الانسان عن مصداق الناطق والكاتب لكن السلب بذلك الاعتبار يتحقق
كاف لاتصاف اللفظ بالمجازية فظهر من ذلك ان السلب بالاعتبار الثاني اعم من السلب بالاعتبار الاول فكلما
فيه السلب بالاعتبار الاول يتحقق بالاعتبار الثاني من غير عكس ولما كان نقيض الاخص اعم وبالعكس كان عدم
صحة السلب بالاعتبار الثاني اخص من عدم صحة السلب بالاعتبار الاول بمعنى ان كلما لم يصح فيه السلب بالاعتبار
الثاني لم يصح بالاعتبار الاول وليس كلما لم يصح فيه السلب بالاعتبار الاول لم يصح بالاعتبار الثاني كما عرفت عند
استعمال الانسان في الناطق مثلا فانه لم يصح فيه السلب بالاعتبار الاول مع انه صح بالاعتبار الثاني ولما كان
المعتبر في المجاز الاعم اي صحة السلب بالاعتبار الثاني على ما عرفت كان المعتبر في الحقيقة الاخص اي عدمها بذلك
الاعتبار لكن لما كان الاخص مستلزما للاعم علم ان عدم صحة السلب بالاعتبار الثاني لا ينفك عن عدمها بالاعتبار
الاول فالمعنى الحقيقي لا يفترق عن عدم صحة السلب بالاعتبارين فاندفع النقض باللفظ المستعمل في الجزء والخارج
اللازم المحمول لعدم تحقق السلب الا باعتبار واحد **الفصل الثالث** في التبادر وعدمه او علامة تبادر الغير
تبادره فان الاول دليل الحقيقة والثاني دليل المجاز ونعني بالتبادر استباق المعنى عند استماع اللفظ مجردا
عن القرينة وتحرير دلالته عليها هو ان القول بالدلالة الذاتية لما كان فاسدا تعين ان يكون
الدلالة للوضع وحيث قد علمت دلالة اللفظ على المعنى بنفسه ظهر علم ان منشاؤه وضعه له ولا نعني بها
الحقيقة في المقام الا ذلك **والحاصل** ان الوضع علة لاستباق المعنى من اللفظ وهو معلول له فانه كما اذا
حصل العلم بالعلة من قبل الواضع وغيره يحصل العلم بالمعلول ينبغي العكس ايضا بان يكون العلم بالمعلول
موجبا للعلم بالعلة فنعلم من استباق المعنى من اللفظ حال تجرده عن القرينة وضعه له لئلا يلزم تخلف المعلول



عن العلامة الاولى ان الاول من باب اللزم والثاني من باب الاني **ايراد في تقصيها** الاول انه لو كان التبادر
للحقيقة لزم ان لا يكون الالفاظ المشتركة عند استعمالها في معانيها الموضوعة لها حقيقة والتالي باطل
مثله اما الملازمة فلوضوح ان السامع عند استماعه اللفظ المشترك من غير قرينة يبقى مترددا في فهم معنى
معانيه منه وحمله عليه فلو كان شيء من معانيه متبادرا لما كان الامر كذلك **واما** بطلان التالي فظاهر وجوابه
فان مقتضى قولنا التبادر علامة الحقيقة انه اذا تبادر المعنى من اللفظ يدل ذلك على انه حقيقة فيه لا انه اذا
انتفت وكيف مع ان للحقيقة امارات يكفي في كون اللفظ حقيقة تحقق شيء منها ولو لم يتحقق غيره وهذا كما
ان الجر من علامة الاسم ليس معنى ذلك الا انه اذا وجد الجر في كلمة يدل على انه اسم لا ان عدمه وجود
دليل على العدم وكيف مع بعض الاسماء مما لا يمكن وجوده فيه كالاسماء الغير المنصرفة **بالجملة** هذه
خواص وعلامات لا حد ودون تعاريف والمعتبر في الخاصة الاطراد لا الانعكاس بخلاف الحد فانه يعتبر فيه
الانعكاس ايضا **وتوضيح** الامر في الاطراد والانعكاس يطلب فيما ذكرنا في مواضع متعددة كالحاشية اللامعة
وحاشية التهذيب والمعالم لا سيما الاخير فانه كشعلة لامعة تلالا يصيا الى حقيقتها بلا كلام لكن اذا
لوحظ الخواص مجموعها يلزم منه الانعكاس لوضوح ان انتفاء جميع العلائم للحقيقة مثلا يستلزم
فالايراد المذكور لا وجه له  **نعم** له وجه بالنسبة الى المجاز فان علامته عدم التبادر وقد تحقق في المشترك
انه بالنسبة الى جميع معانيه حقيقة فلا يتحقق الاطراد مع انه على ما عرفت لازم **ويمكن الجواب عنه** بان عدم
انما يدل على المجاز اذا لم يعارضه علامة الحقيقة واما مع المعارضة فلا وما نحن فيه كذلك لان نص
وكذا عدم صحة السلب دليل على الحقيقة فتامل **ثم** اعلم ان بعضا منهم لاجل الفرار عن هذا الايراد غير
الكلام في المقام فقال ان علامة الحقيقة عدم تبادر الغير وعلامة المجاز تبادره نعم لا يرد النقض المذكور
اما بالنسبة الى علامة الحقيقة فلان المشترك اذا اطلق كما انه لم يتبادر منه شيء من معانيه كذا لم يكن غير
معانيه متبادرا ايضا واما بالنسبة الى المجاز فلان علامة المجاز على هذا التبادر الى الغير وقد عرفت انتفائه
وفيه نظر لانك قد عرفت دفع الايراد بما ذكرنا فلا يحتاج لدفعه الى تغيير العلامة مع ان ما جعل علامة للحقيقة
غير صحيح كما يجيء اليه الاشارة وايضا ان ما جعل علامة للمجاز من التبادر الى الغير انما يندفع به ايراد
استعمال المشترك في معناه الحقيقي واما الوارد من استعماله في معناه المجازي فلا لان المفروض



ان معانيه الحقيقية غير متبادرة منه فلا يتحقق التبادر الى الغير في ذلك المعنى مع كونه معنى مجازيا فيلزم
ان لا يكون المجاز مجازا بل حقيقة لتحقق علامتها التي هي عدم تبادر الغير فيه **والجواب عنه** هو ما تقدم من ان
في الخاصة الاطراد لا الانعكاس فمقتضى القول بان التبادر الى الغير من علامة المجاز هو ان وجوده يستلزم
الوجود واما العدم فغير مستلزم للعدم وسيجيء لذلك مزيد توضيح لكن قد اندفع الايراد بما ذكر في خاصة المجاز
واما بالنسبة الى خاصة الحقيقة فغير مندفع اذ عدم التبادر الى الغير متحقق مع ان المعنى مجازي فلم يتحقق
الاطراد **وايضا** قد يشتهر اللفظ في المعنى المجازي بحيث يتردد السامع عند التجرد عن القرينة في فهم ان المراد
ذلك المعنى معنى حقيقيا لان غيره غير متبادر منه **والانصاف** ان هذا كله مبني على تسليم انتفاء التبادر في المشترك
والذي يظهر من بعض المحققين في الجواب عن اصل الايراد وبه يضمحل كثير من المناقشات هو دعوى التبادر
فيها قد ذكر ما حاصله ان التبادر اما ان يعتبر بالنسبة الى الدلالة او بالنسبة الى الارادة **وعلى الاول** يكون جميع
معاني المشترك متبادرا لكن التردد لاجل الابهام في المراد لوضوح ان دلالة اللفظ على المعنى بواسطة الوضع
فالعالم بالوضع عند استماعه ينبغي ان يفهم معناه منه لكن عند كون المعنى متعددا يبقى مترددا في ان المراد
اي معنى من تلك المعاني المتعددة فترديده انما هو في تعيين المراد لا في اصل الدلالة **وعلى الثاني** فنقول بناء عليه
يكون جميع معاني المشترك ايضا مفهوما منه الا انه على سبيل البدلية فانا نعلم ان المراد المستعمل فيه احد من
تلك المعاني لكن لا نعلم تعيينه ففي الصورتين معاني المشترك متبادرة لكن في الاول على الاجماع وفي الثاني
على البدلية وربما قيل في دفع هذا الجواب بان مثل هذا التبادر لا ينفع لان التبادر الذي يكون امارة
هو الذي يصير المعنى به متعينا عند السامع وفيه نظر لان المقصود من تقرير هذه العلامات انما هو تشخيص
الحقيقة والمجاز فنقول ان اريد بتعيين المعنى عند السامع بحيث يمتاز المعاني المتبادرة عن غيرها فهو
كذلك في المقام متحقق وان اريد بتعيينه تعينه بحيث يعلم المراد فهو ممنوع وكيف مع ان ذلك قد يتحقق مع العلم
بالوضع لا من طريق العلامة بل بنص الواضع كما اذا كان الموضوع له متعددا فالحق ان يوجه دفع هذا الجواب
بعد تسليم التبادر على ما ذكر بانه لا شبهة ان الافتقار الى التبادر وغيره من الامارات المقررة لتشخيص المعاني
الحقيقية والمجازية انما هو بالنسبة الى من لم يكن عالما باوضاع الالفاظ واما العارف بها فلا يحتاج اليها كما

يحتمل هذا نقول الجواب المذكور انما هو جواب بالنسبة الى العالم بوضع المشترك لوضوح ان فهم المعاني
كان على الاجماع او البداية انما يتحقق بالنسبة الى العالم بوضع المشترك واما بالنسبة الى الجاهل فلا كما لا
مع انك قد عرفت ان الافتقار الى العلامة انما هو بالنسبة اليه لا يقال ان تبادر المعاني وان كان بالنسبة الى العالم
بالوضع لكن اطلاع الجاهل على ذلك كاف في اثبات المرام لانا نقول ان التبادر على النهج المذكور في اللفظ المشترك الكلام
انما هو في ذهن العالم بالوضع ولا يظهر منه اثر في الخارج حتى ينفع حال الجاهل ثم وان كان الظاهر من هذا
ضعف اصل الايراد وعدم وقعه في المقام لوضوح ان التردد في معاني المشترك عند الاستعمال وعدم سباق



شيء منها الى الذهن على تقدير التسليم انما هو بالنسبة الى العالم بالوضع ولا يتصور في حق الجاهل نعم يمكن ان
ان عدم التبادر مثلا مع العلم بالوضع غير مضر وان كان صالحا لدفع هذا الايراد ولكن لما كان الايراد على التقرير
المذكور ظاهر الفساد ويمكن ان يقرر بما تقرره لم يحكم بضعفه بالمرة فالحق ان يقرر الاعتراض بنحو آخر
وهو انك بنيت مقتضى جعل التبادر امارة للحقيقة وعدمه امارة للمجاز هو ان الجاهل باصطلاح قوم بعد التتبع
في محاوراتهم والتصفح في مخاطباتهم كلما ظهر عليه انهم يفهمون المعنى المعلوم من اللفظ المخصوص عند تجرده
عن القرينة ويسبق الى اذهانهم ذلك في تلك الحالة يحكم بانه معنى حقيقي له عندهم وكلما يظهر عليه
عدم الفهم والاستباق بان توقف في نظره الفهم وحمل اللفظ عليه عندهم على القرينة يحكم انه معنى مجازي
فعلى هذا يلزمه الحكم بمجازية المشترك عند استعماله في معناه الموضوع له لان الحمل عليه لا يمكن الا مع
القرينة فيحتمل ان فهم المعنى عندهم موقوف عليها فيكون ذلك المعنى غير متبادر عندهم في نظره هذا
بالنسبة الى علامة المجاز واما بالنسبة الى امارة الحقيقة فنقول ان معنى المشترك وان كان متبادرا الى اذهان
العالمين بالوضع لكنه لا ينفع حال الجاهل لان توصله الى فهم ارباب الاصطلاح انما هو بحمل اللفظ على المعنى
وحيث لم يمكن ذلك في المشترك لم يظهر عليه ذلك فلا يظهر عليه التبادر مع انه معنى حقيقي والجواب عنه
وان امكن بما تقدم من عدم اشتراط الانعكاس في العلامة لكن الايراد بالنسبة الى امارة المجاز غير مندفع
الا ان يقال ان امارته تبادر الغير فيكون الحكم بالمجازية موقوفا على ذلك وهو مفقود فيما نحن
فيه لما عرفت فلا يمكنه الحكم بالمجازية الا ان يقال ان هذا انما هو اذا اعتبر استعمال المشترك في معناه الحقيقي



لكن يتوجه النقض فيما اذا استعمل في المعنى المجازي مع القرينة اذ لم يظهر للجاهل انه من المعاني التي يتبادر
غيرها من اللفظ حتى يحكم انه معنى مجازي له عند تجرده عن القرينة لا يحمل على شيء فلا يظهر له تبادر
غيره فيحكم انه معنى حقيقي له لفقد امارة المجاز مع انه معنى مجازي في نفس الامر قلنا هذا ايضا مندفع
بما تقدم من عدم اشتراط الانعكاس توضيحه ان اللفظ المشترك انما يلزم ان يكون حقيقة اذا ظهر تبادر المعنى
منه وليس الامر فيما نحن فيه كذلك غايته ما هناك انه معنى مجازي له مع ان غيره غير متبادر منه وهذا
انما يضر اذا شرطنا الانعكاس في العلامة وقد عرفت عدمه والحاصل انا نقول ان تبادر الغير امارة المجاز
بمعنى ان كلما تحقق ذلك يلزم ان يكون معنى مجازيا لا ان ما لم يتحقق فيه ذلك يلزم ان لا يكون معنى
مجازيا فاللازم مما ذكر ان الوجود مستلزم للوجود لكن العدم غير مستلزم للعدم والنقض انما يتوجه
اذا قارن الوجود العدم اي تحقق تبادر الغير ولم يكن مجازا وليس الامر في المقام كذلك بل المتحقق فيه مقارنة
العدم للوجود وهو غير مضر لما عرفت وغاية ما في الباب انه لا يمكن للجاهل تشخيص المعاني الحقيقية والمجازية في
الالفاظ المشتركة بالرجوع الى تبادر المعنى وتبادر غيره وهو مما لا ننكره ولا مما يستنكر بعد ما عرفت
من لزوم الاطراد في العلامة دون الانعكاس ويشكل بجانبه اللفظ المشتهر في المعنى المجازي بحيث لو ورد مجردا
عن القرينة يبقى السامع مترددا في حمله على المعنى المجازي والحقيقي ولا يمكن فيه ايضا تشخيص المعاني الحقيقية
والمجازية للجاهل بالتبادر وتبادر غيره وقد عرفت انه غير ضائر نعم ربما يقال ان اللفظ المشترك يشتهر
في بعض معانيه بكثرة الاستعمال فاذا استعمل في غير معناه المشتهر من معانيه يكون حقيقة مع انه يلزم ان يكون
مجازا فيه لان غير ذلك المعنى يتبادر منه فيلزم عدم الاطراد في العلامة ويمكن الجواب عنه بان اشتهار المشترك
لو بلغ الى هذا الحد اي بحيث لو استعمل في غير المعنى المشتهر يكون ذلك المعنى المشتهر متبادرا منه لا نسلم بقاءه
على وصف الاشتراك بالنسبة الى المعنى المشتهر وغيره بل نقول انه من باب المنقولات التعيينية فيكون منقولا
من الاشتراك الى الانفراد والاشتراك بحسب اصل الوضع غير نافع ومما ذكر ظهر الجواب عما لو فرض
اشتهار المشترك في المعنى المجازي وقد يحصل بما تقرر ان علامة الحقيقة تبادر المعنى لا عدم تبادر الغير
وعلامة المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر والامر الثاني هو ان جعل التبادر دليلا على الحقيقة فاسد لكونه مبنيا
على مذهب فاسد وهو القول بان دلالة الالفاظ ذاتية اما الصغرى فلان مقتضى ذلك انه اذا كان المعنى

الحقيقي للفظ غير معلوم وتحقق فهم المعنى منه عند تجرده عن القرينة يعلم من ذلك انه معنى حقيقي
وهو على القول بان دلالة الالفاظ وضعية مما لا يتعقل لانه يكون من الامور التوقيفية والتوصل الى
التوقيفية من غير اعلام غير ممكن فكيف يمكن حمل اللفظ على معنى دون غيره مع عدم العلم بالتعيين وايضا
يقال ان العلم بالوضع غير شرط في الدلالة ومعلوم ان المشروط ينتفي بانتفاء شرطه فعلى هذا نقول ان جعل التبادر
بناء على القول بوضعية الدلالة دليلا على الحقيقة يستلزم الدور لان المراد من المعنى الحقيقي هو الموضوع
له وفهم الموضوع له من اللفظ موقوف على العلم بوضعه له لما عرفت ومقتضى جعل التبادر دليلا على الحقيقة ان
العلم بوضعه له موقوف على فهم الموضوع له منه فيكون فهم المعنى موقوفا على فهم المعنى واما الكبرى اي فما
يتوقف على الفاسد فظاهر والجواب عنه من وجهين الاول ان ذلك ليس مبنيا على القول المذكور ووهم
الدور مبني على الخلط بين الجهات والحيثيات وان اردت حقيقة الحال فاعلم انك قد عرفت سابقا ان هذه
العلامات انما هي بالنسبة الى الجاهل بالوضع لوضوح عدم افتقار العالم به الى شيء منها فح نقول مقتضى
قولنا التبادر دليل على الحقيقة ان الجاهل باي اصطلاح كان اذا تتبع محاورات اربابه وتفحص مخاطباتهم
ونظر الى موارد استعمالاتهم يمكن ان يظهر له بالترديد بالقرائن والامارات ان اللفظ المعلوم عند استعمالهم
بلا قرينة يفهمون منه المعنى المعلوم ويسبق الى اذهانهم ذلك ويحملونه عليه عند الاطلاق وبذلك يحكم ان اللفظ المذكور
وضع لذلك المعنى عندهم فح نقول ان علم الجاهل بكونه من الموضوع له متوقف على فهم اهل الاصطلاح المعنى المذكور
منه فلو كان فهمهم ذلك متوقفا على علمه بالموضوع له كان الدور مسلما لكن الامر ليس كذلك لان فهمهم المعنى
منه انما يتوقف على علمهم بالوضع وغاية ما يلزم من ذلك ان علم الجاهل بالوضع متوقف على فهم اهل الاصطلاح
ذلك المعنى منه وفهمهم اياه موقوف على علمهم بالوضع فينتج ان علم الجاهل بالوضع متوقف على علم اهل الاصطلاح
به وهو مسلم وليس بدور اصلا لاختلاف الجهة والثاني ما افاده بعض الاماجد حاصله ان وضع اللفظ اما ان يكون
بتعيينه بازاء المعنى او بتحقق الغلبة والاشتهار وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون فهم المعنى من اللفظ بعد اشتهاره
او قبله وتوقف الفهم على العلم بالوضع انما هو في القسم الثالث فقط دون الاولين بل سبب الفهم فيهما التعيين
والاشتهار فدعوى توقف فهم المعنى على العلم بالوضع في الدلالة الوضعية مطلقا ممنوع فح نقول ان
التمسك بالتبادر لاثبات المعاني الحقيقية فيما اذا كان الفهم حاصلا مع عدم العلم بالوضع فالدور مدفوع وفيما

بان

بان الغلبة والكثرة في المنقولات التعينية بمنزلة الواضع وتعين اللفظ بازاء ذلك المعنى وضع له وح نقول
ان السامع اما ان يكون عالما بذلك التعين اولا وعلى الاول نقول ان انصراف ذهنه الى ذلك المعنى عند اطلاقه
وان كان مسلما لكنه لاجل العلم بالتعين وهو العلم بالوضع وعلى الثاني نمنع الانصراف المذكور بل الظاهر انصراف
ذهنه الى المعنى المنقول عنه فيكون فهم ذلك المعنى منه متوقفا على العلم بالوضع وهو المطلوب واما الالفاظ
الموضوعة بالتعيين فنقول ان السامع اما ان يكون عالما بالوضع ام لا وعلى الاول نقول ان فهم المعنى انما هو
باعتبار العلم بذلك الوضع وبهذا لا مدخلية للكثرة في اصل الفهم وحصوله ولو عند عدم العلم بها وعلى
الثاني نقول انه وان لم يعلم بتعيينه لكنه نظرا الى علمه بالكثرة يكون عالما بتعينه له فيكون اللفظ عنده من
قبيل المنقولات التعينية فلم يحصل الفهم عند عدم العلم بالوضع ان قيل ان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى
وفهمه من اللفظ المجرد قطعا لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم بالاشتهار لا يقتضي العلم بالاشتهار
فضلا عن العلم بالوضع قلنا انا نريد ان التفاهم بالاشتهار لا يقتضي العلم به تفصيلا فهو مسلم لكنه غير مجد وان
اراد العلم به اجمالا فهو ممنوع بل نقول ان فهمه منه انما هو لاجل تكرار الكثرة والشهرة في خزانة الخيال ولهذا
لا يحصل عند من لم يكن مطلعا بذلك الاشتهار بل المتبادر عنده المعنى المنقول منه كما لا يخفى نعم يمكن
منع التوقف المذكور بان يقال ان فهم المعنى لو كان متوقفا على العلم بالوضع لزم ان لا يحصل عند عدمه والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة واما بطلان التالي فلان العوام يفهمون المعاني من الالفاظ المستعملة
بينهم مع عدم علمهم بالوضع ومعناه ويمكن الجواب عنه بان المراد بعدم علمهم بالوضع اما ان يكون عدم معرفتهم بانه
وضع لذلك المعنى فهو مسلم لوضوح ان اكثرهم لم يسمع لفظ الوضع اصلا وان اريد به عدم علمهم به مطلقا
سواء كان بذلك العنوان او بما يؤدي معناه فهو ممنوع لوضوح علم كل احد من اهل اي اصطلاح كان ان
اللفظ المعلوم يراد منه المعنى المعلوم في ذلك الاصطلاح فهو عالم بالوضع لكنه ليس بعنوان انه وضع لذلك ان قيل
دعوى التوقف المذكور ممنوعة لوضوح حصول الفهم بالترديد بالقرائن مع عدم العلم بالوضع قلنا هذا
مسلم لكن ليس المراد ان فهم المعنى مطلقا موقوف على العلم بالوضع ولا يمكن حصوله من غيره حتى ينتقض بما ذكر
بل المراد ان استفادة المعاني من الالفاظ المجردة عن القرائن موقوفة على ذلك واستفادة المعاني من الالفاظ
بمعونة القرائن خارجة عنه وهو ظاهر والايراد الثالث هو ان الحكم بكون التبادر من علامة الحقيقة غير صحيح لحصره

المجاز المشهور مع عدم كونه حقيقة فالجاهل بالاصطلاح ثم اذا تتبع محاوراتهم وظهر له انسباق معنى معين
من لفظ معين عندهم لا يمكن له الحكم بكونه حقيقة لجواز كون ذلك السبق من السبق الذي في المجاز المشهور
فالتبادر كما يوجد في المعنى الحقيقي يوجد في المعنى المجازي والعام لا دلالة له على الخاص المعين اجيب عن ذلك
بان التبادر الذي نقول انه من علامة الحقيقة انما هو اذا كان من نفس اللفظ لا بواسطة غيره والذي في المجاز
المشهور ليس كذلك بل لا تبادر فيه انما هو لاجل ملاحظة الشهرة وفيه ضعيف هو لك قد عرفت ان التبادر هو فهم
المعنى من اللفظ من غير قرينة والامر في المجاز المشهور لم يكن كذلك لانه بواسطة القرينة وهي الشهرة فالمجاز
المشهور مع غيره من المجازات مشترك في الافتقار الى القرينة الا ان القرينة فيه الشهرة وفي غيره غيرها
ان قلت ما الفرق بين المنقولات التعينية والمجاز المشهور حيث يكون اللفظ في الاول حقيقة وفي الثاني مجازا
مع اشتراكهما في الكثرة والاشتهار وتبادر المعنى قلنا الفرق بينهما هو الافتقار في فهم المعنى الى ملاحظة
الشهرة وعدمه فان افتقر الى اعتبارها والالتفات اليها يكون مجازا مشهورا والا فمنقول فحاصل الفرق بينهما
ان اللفظ في الكثرة والشهرة لو بلغ حدا لا يحتاج معه في فهم المعنى الى الالتفات الى الشهرة يكون حقيقة
وان افتقر في الفهم الى الالتفات اليها يكون مجازا وفي هذا الجواب عن اصل الايراد نظر لانك قد عرفت ان الافتقار
الى العلامات المقررة لتشخيص المعاني الحقيقية والمجازية انما هو للجاهل باوضاع الالفاظ والجواب المذكور
بظاهره جواب بالنسبة الى العالم بها لان العلم بكون التبادر من الشهرة انما يتصور اذا كان عالما بان ذلك
المعنى من المعاني المجازية ثم اشتهر اللفظ فيه واما الجاهل بالاصطلاح فلا لوضوح انه اذا تفحص محاورات اهل
اربابه ولم يظهر له انسباق معنى معلوم من لفظ معلوم عندهم لا يمكنه الحكم بكون اللفظ حقيقة فيه لما تقدم فالاشكال
باق على حاله فاتمام الجواب مع تحقيق المقام يقتضي البسط في الكلام فاقول ان الجاهل باصطلاح قوم اذا تتبع
محاوراتهم لتحصيل العلم باوضاع الفاظهم وتصفح مخاطباتهم لرفض الحجاب عن حقائق كلماتهم وظهر له انسباق
معنى معين يتبادر من لفظ معين عندهم فهناك لا يخلو من وجوه الاول ان يكون عالما بان ذلك التبادر من
نفس اللفظ وحاق حقيقته لا بواسطة امر آخر من شهرة او غيرها وهو وان كان ممكنا لكنه نادر جدا اما ندوره
فظاهر لان المفروض انه جاهل باصطلاحهم فيحتمل غالبا ان يكون التبادر لاجل الغلبة والشهرة لا لاجل
الوضع والحقيقة ومع الاحتمال دعوى العلم باستناده الى نفس اللفظ سفسطة واما امكانه فلانه اذا تتبع

موارد استعمال ذلك اللفظ عند غالب اهل ذلك الاصطلاح حتى بين المجانين والبلهاء والصبيان
وظهر له التبادر يحصل له العلم بانه ليس من الامور الخارجية لعدم اشتهاره عند الكل في المعنى المجازي في الاشخاص
وان كان موجبا للظن غالبا لكن الامور الحدسية باختلاف الاشخاص والمواضع مختلفة على ان اشتهار اللفظ
في المعنى المجازي عند الكل يجعله حقيقة فيه قطعا فمثل هذا التبادر فيما ثبت لا شبهة في دلالته على الحقيقة و
الجواب المذكور على الايراد يحمل على ذلك فهو وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يشفي العليل ولا يطفي ظما الغليل
بل به يرتفع عن مثل هذه العلامة التعويل اذ التبادر على هذا قلما يصلح للتمسك جدا ولا ينفع في
اثبات الحقيقة الا نادرا مع انا نرى العلماء ان اهتمامهم في اثبات هذه العلامة كثير وتمسكهم بها في اثبات
الحقيقة اكثر من ان يحصى ونقطع في كثير منها بعدم جريان الجواب المذكور فيه فالحق ان ينضم اليه ما يظهر لك
فيما سنذكره الثاني ان يكون ظانا بان تبادر المعنى المفهوم من اللفظ المعلوم ناش من حاق اللفظ لا بواسطة
امر خارج وهذا الفرض وان كان قليلا ايضا لكنه ليس في القلة كالصورة المتقدمة بل هو بالنسبة اليها
يمكن ان يندرج تحت الكثرة فهو اكثر منها من حيث المنفعة واعظم فائدة في ازالة الاشكال عن كلمات
الاجلة ومثل هذا التبادر فيما ثبت فيه يدل على الحقيقة لما يجيء اليه الاشارة الثالث عكس الاول اي يكون
عالما بان التبادر انما هو لاجل الغلبة والشهرة لا لاجل الوضع والاصالة كما اذا اشتهر لفظ في معنى
كان يفهم منه قبل الاشتهار متوقفا على اقامة القرينة بحيث كان محمولا على غيره عند تجرده عنها و[illegible]
حصول العلم بكون التبادر للشهرة لا للوضع ليس معدودا في المحال بل هو في حيز الامكان كما اذا تتبع الجاهل
باصطلاح لغة قوم مخاطباتهم وظهر له انهم يفهمون من لفظ معهود معنى معهودا عند تجرده عن القرينة و معنى
معهودا عند اقترانه بها بحيث كان فهمه منه متوقفا عليها ثم كثر استعماله في المعنى الثاني الى ان يتبادر منه
ذلك حال الاستعمال ولا شك في حصول العلم بكون هذا التبادر في الفرض المذكور لاجل الشهرة و الغلبة
وهذا على قسمين قسم هو ان يكون فهم المعنى من اللفظ متوقفا على ملاحظة الشهرة والالتفات اليها
والآخر ان لا يكون كذلك بل اللفظ في الغلبة والكثرة بلغ حدا لا يفتقر في فهم المعنى منه الى اعتبار الشهرة
والالتفات اليها وهذا امر وجداني يجده العاقل بالرجوع الى وجدانه والقسم الاول غير صالح للدلالة
على الحقيقة لكونه معلولا للغلبة والشهرة والتبادر الذي يتمسك به لاثبات الحقائق هو ما كان معلولا للوضع

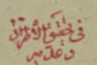
الحاصل الثاني فانه لا يمكن الا بتحقق الوضع الثانوي ان قلت ان الامتياز بين القسمين لما كان متوقفا على الرجوع الى
و هو الالتفات الى الشهرة وعدمها فلا يمكن حصوله للجاهل فيحصل له الخلط بين القسمين ومنه يظهر عدم جواز
التمسك باصل التبادر لاثبات الحقيقة اذ الامتياز بين ما هو من علامة الحقيقة وغيرها غير متمكن للجاهل
قلت الجاهل فيما نحن فيه حاله كحال واحد من اهل الاصطلاح وان كان جاهلا بالنسبة الى غيره وكما يميزون
بين القسمين بملاحظة الشهرة وعدمها فكذا هو نعم يتوجه انه بناء على ما ذكر ان الجاهل اذا ظهر له
تبادر المعنى في اصطلاح لا يمكنه الاستناد الى الحقيقة لكن هذا هو عين الايراد الذي كلما ننافيه وقد عرفت
بما ذكرناه في الاول والثاني جوابه و سنقف على زيادة ايضاح لذلك الرابع على الثاني اي كون طريقا
يعلم كون التبادر لا لاجل الوضع بل للشهرة والغلبة كما اذا تتبع محاورات اهل اصطلاح ظهر له ان اكثرهم
حتى الاطفال والبلهاء والمجانين والسفهاء يسبق الى اذهانهم بمجرد استماع لفظ معلوم معنى معين
ولا شك انه يحصل له من ذلك الظن الغالب بان ذلك اللفظ موضوع عندهم لذلك المعنى ثم لما تتبع محاورات
جملة من خواص ذلك الاصطلاح ظهر له انه عند استماع ذلك اللفظ يتبادر الى اذهانهم غير ذلك المعنى ومع
ما ظهر له اولا يحصل له الظن بان سبق هذا المعنى من اللفظ ليس لاجل الوضع اذ لو كان لاجل الوضع ايضا
لزم الاشتراك المرجوح واشتهار اللفظ المشترك عند الاطفال والسفهاء والمجانين والبلهاء في احد المعنيين
ولا شبهة في مرجوحيته بالنسبة الى اشتهار اللفظ في المعنى المجازي عند جملة من الخواص من اهل ذلك
الاصطلاح وايضا لو كان مشتركا يلزم اشتهاره عند كل طائفة في معنى مغاير للمعنى المشتهر عند الاخرى
فيلزم مخالفة الاصل من وجهين بخلاف اشتهار اللفظ في المعنى المجازي عند طائفة فانه استلزم مخالفة
الاصل من وجه واحد ولا ريب ان ما استلزم مخالفة الاصل من وجه واحد اولى من ما استلزم مخالفتها من وجهين
وكما علم ان لفظا معلوما عند اهل اصطلاح مخصوص حقيقة في معنى معين ثم لما تتبع محاورات جملة منهم
لانه يسبق الى اذهانهم غير ذلك المعنى والظاهر انه يحصل له الظن بان هذا الاشتراك والتبادر ليس منشأه
الوضع بل الغلبة والكثرة لعين ما ذكر والفرق بين الصورتين يظهر للمتأمل ولا يحتاج الى الذكر والكلام
في دلالة هذا التبادر على الحقيقة وعدمها كالكلام في القسم الثالث والخامس ان لا يكون عالما ولا ظانا
بان منشأ التبادر الوضع او الغلبة والشهرة وهذا هو الغالب الشائع لوضوح ان كلا من الاقسام المذكورة

يفتقر الى تتبع في المحاورات في مدة طويلة بخلاف هذا القسم فانه يمكن ان يتحقق في اول الامر وبادي النظر ويمكن
اندراج هذا القسم تحت القسم الثاني بان يكون المظنون ان التبادر لاجل الوضع لانه لو كان التبادر في المعنى
المجازي لزم استعماله في المعنى المجازي واشتهاره فيه وهما حادثان مدفوعان بالاصل بناء على ان عدم
كل حادث بالنسبة الى وجوده متيقن فثبت ان المظنون ان التبادر فيه لاجل الوضع بقي الكلام في ان التبادر
المظنون هل يمكن الاستدلال به على الحقيقة ام لا فحقيقة موقوف على حجية الظن في اللغات وعدمه وسيجي
تحقيقه ان شاء الله تعالى فعلم مما ذكر المواضع التي يتمسك فيها بالتبادر لاثبات الحقيقة وما
لا يتمسك به فيه فتامل ان قلت ان حجية الظن سواء كانت في المسائل اللغوية او الاصولية او العرفية
موقوفة على انسداد ابواب العلم و هو فيما نحن فيه غير مسلم لانه كما ان الجاهل بالاصطلاح يمكن له التتبع
في محاورات ارباب الاصطلاح يمكن له الاستفسار منهم في اوضاع الفاظهم ومع اخبارهم اياه يحصل
العلم بالمعاني الحقيقية فالعمل بالظن مع التمكن من العلم لا وجه له قلت تتبع مواقع استعمالات الفاظ
اهل اصطلاح لا يستلزم تلاقيهم وعلى فرض تسليمه نقول لا شبهة في ان المعتبر في اثبات حقائق الالفاظ
ومجازاتها انما هو فهم العوام ومعلوم انهم لا يفهمون معنى الوضع والواضع فضلا عن الحقيقة والمجاز
فالاستعلام منهم لا ينفع وبالجملة كون الشخص من اهل الاصطلاح لا يستلزم علمه بحقائق الفاظهم و
مجازاتها وغاية ما يكون معلوما له هو ان في اصطلاحهم الفاظا يستعملونها في محاوراتهم ومخاطباتهم ويفهمون
منها المعاني المعينة واما العلم بانصافها بوصف الحقيقة والمجاز فلا فاستنباط الحقيقة والمجاز لا
يمكن للجاهل الا بالتتبع في محاوراتهم بعد الاطلاع بخواص كل منهما ومتى ظهر له تحقق شيء منها فعمل
على مقتضاه ومعلوم انه قد يحصل العلم بتحقق الخواص وقد يحصل الظن على انا لا ندعي امتناع العلم
بالاستعلام بل توجيه فيما لم يمنع بل المراد جواز العمل بالظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم مطلقا
او من غير عسر وحرج وثانيا ان ارباب كل اصطلاح لا شبهة في ان بينهم علماء وفضلاء وهم يميزون
بين الحقيقة والمجاز فلا بد من الاستعلام منهم حتى يحصل العلم فالعمل بالظن غير جائز لانا نقول ان
علماء ذلك الاصطلاح مثل الجاهل في عدم ادراكهم الواضع وان تشخيصهم المعاني الحقيقية و
المجازية انما هو بخواص كل منهما ولذا قد يحصل بين علماء اصطلاح واحد اختلاف في التشخيص فبعض يدعي

حقيقة اللفظ في معنى والآخر مجازيته فيه كما هو الظاهر للمتتبع الخبير بأحوال العلماء والسر في ذلك الرجوع
إلى الأمارات فيظهر عند كل خلاف ما يظهر عند الآخر وعلى فرض تسليم أن علمهم بالحقائق والمجازات بالاستعلام
من الواضع أو غيره فلا شبهة في عدم استلزامه لوهم القطع فقد يحصل للظن أيضا بل الغالب ذلك
فآل الأمر إلى العمل بالظنون في أمثال المقام وهو يكفينا لإثبات المرام فاتضح الأمر بمعونة الملك العلام وارتفع
الإشكال عن مقالة الأعلام بالتمام وثالث الرابع هو أن التبادر لو كان دليلا على الحقيقة لزم أن يكون اللفظ
الموضوع للمعاني المركبة والملزومة حقيقة في الأجزاء واللوازم العقلية والعرفية لوضوح تبادر كل من الحل
الأنكبين عند استماع لفظ السكنجبين مثلا والزوجية والفردية والجود عند استماع لفظ الأربعة والثلاثة
والحاتم وهكذا وبطلان التالي ظاهر لوضوح أنها حقائق في المعاني المركبة والملزومة والجواب عنه من وجوه



الأول هو أنك قد عرفت مرارا أن الافتقار للرجوع إلى هذه العلامات إنما هو للجاهل والتبادر المراد هو بالنسبة
إلى العالمين بالوضع ولا يمكن للجاهل الاطلاع عليه إلا بظهور أثر منه في الخارج وهو حمل اللفظ على المعنى المتبادر
ولا شبهة في انحصاره عند التجرد في الكل والملزوم فيلزمه الحكم بكونه حقيقة فيهما لا في الجزء واللازم لعدم ظهور
أثر في الخارج بالنسبة إليهما ليطلع الجاهل على التبادر والحاصل أن أريد التبادر بالنسبة إلى العالمين بالوضع فهو
مسلم لكن العلامة ليست علامة بالنسبة إليهم وإن أريد بالنسبة إلى الجاهل على المعنى الذي عرفته فهو ممنوع
لما عرفت الثاني أن اطلاع الجاهل على التبادر بالنسبة إلى الكل والملزوم كاف لأن العلم بالكل والملزوم يستلزم
العلم بالجزء واللازم فعلم من تبادرهما بالنسبة إلى الجاهل أيضا قلنا الجاهل حينئذ يكون من العالمين بالوضع لأن تبادر
الكل بالنسبة إلى أهل الاصطلاح حصل له العلم بالوضع وقد عرفت أن العلامة بالنسبة إلى الجاهل وأيضا



لا نسلم استلزام العلم بالكل العلم بالجزء مطلقا بل القدر المسلم أن العلم التفصيلي بالكل على أنه كل يستلزم
العلم بالجزء ويمكن أن يكون اطلاع الجاهل على كون الكل متبادرا بالترديد بالقرائن والإشارة بل الغالب ذلك
ولا يخفى أن هذا الجواب متين بالنسبة إلى الكل والجزء وأما بالنسبة إلى اللازم والملزوم فلا لأن تعقل
الملزوم يستلزم تعقل اللازم إلا بالنسبة إلى اللازم العرفي فيصح أيضا والثالث هو أن التبادر الذي نقول إنه
من علامة الحقيقة هو فهم المعنى من اللفظ الموضوع من غير واسطة وانحصاره فيما نحن فيه في الكل والملزوم ظاهر
لأن الجزء واللازم إنما يفهمان في ضمن الكل والملزوم وبواسطتهما كما لا يخفى الفصل الرابع في الاطراد

علامة فإن الأول جعل علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز والمراد بالاطراد صحة استعمال اللفظ في كل محل وجد
المعنى الذي لأجله جاز استعماله في بعض الموارد كالعالم مثلا فإنه استعمل في زيد مثلا لتحقق صفة العلم فيه فلما
استعماله في كل ما يذكر في ذلك المعنى علم أن استعماله في زيد على سبيل الحقيقة وكون الموضوع له للفظ العالم
هو ما قام به العلم وهكذا الكلام في العابد والزاهد والتاجر والصادق وأمثالها والمراد بعدم الاطراد هو أن
يكون كذلك بأن لا يصح استعمال اللفظ في كلما تحقق فيه المعنى الذي لأجله صح استعماله في المثال والجامع
مثلا مع تحققه فيهما علم أنه لم يوضع لما قام به الطول وأن استعماله في الإنسان مجاز والطول مصحح للعلاقة فتحقق
البسط في الكلام فنقول يعنون الموفق العلام أما دلالة الاطراد على الحقيقة فلعله لأجل أنه كما أن العلم بالوضع
يستلزم العلم بصحة استعمال اللفظ في كل ما يتحقق فيه الموضوع له بناء على أن العلم بوضع اللفظ لمعنى يستلزم
العلم بإذن الواضع في استعماله فيه فينبغي العكس أيضا بأن يكون العلم بصحة الاستعمال في كل ما يتحقق فيه
المعنى الذي لأجله ثبت الاستعمال في بعض الموارد مستلزما للعلم بوضعه له لأن صحة الاستعمال موقوفة
على تحقق الإذن من الواضع والمفروض أن العلم بصحة الاستعمال متحقق فيلزمه العلم بإذن الواضع وكان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فكذلك العكس أيضا والعلم بالإذن إما في ضمن العلاقة أو في ضمن الوضع والأول باطل
لأن العلاقة ليست من فعل الواضع حتى يحصل من العلم بها العلم بالإذن في كلما يتحقق فيه لما عرفت من أن ما به المناسبة
بين المعنيين فربما تحقق المناسبة ولم يصح الاستعمال لعدم الإذن فيه بخلاف الوضع والمفروض أن صحة الاستعمال
ثابتة فيكون منشؤها الوضع فقد علم أن الاستدلال بالاطراد على الموضوع له استدلال بالمعلول على العلة
وفيه نظر من وجوه الأول فلأنا نقول قد عرفت فيما سبق أن الخاصة والعلامة وإن لم يعتبر فيها الانعكاس
لكن الاطراد فيها لازم وحينئذ نقول إن الاطراد بالمعنى المذكور لو كان دليلا على الحقيقة لزم أن لا يتحقق في المجاز
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة مما ذكرناه من لزوم الاطراد في العلامة وأما بطلان التالي فلأن
المجاز قد يطرد كما في الأسد فإنه استعمل في بعض الشجعان للمشابهة وقد صح استعماله في كل شجاع كذلك
مع أن اللفظ مجاز لا يقال يمنع الاطراد في المجازات أما على القول باشتراط نقل الآحاد فيها فظاهر لأن مقتضى
لزوم الاقتصار على المجازات المنقولة وعدم جواز التعدي إلى غيرها ولو مع تحقق العلاقة المتعددة وأما إن كان
وأما على القول بعدم اشتراط ذلك على ما هو التحقيق وقد سبق القول فيه مشروحا فلتسليم أرباب هذا القول

المشابهة

تخلف الاستعمال عن العلاقة المشابهة حيث صرحوا بامتناع استعمال النخلة لطويل غير الانسان مع تحقق
الاطراد انما يلزم اذا جاز التجوز في كلما يتحقق فيه المشابهة وقد عرفت خلافه **ثانيا نقول** هذا انما لا يجدي لو
لانك قد عرفت ان المراد بالاطراد هو ان يكون اللفظ الذي قد استعمل في محل لمعنى صح استعمال ذلك اللفظ
في كل محل وجد فيه ذلك المعنى ولا ريب في تحققه بالنسبة الى اسد فانه قد استعمل في محل الشجاعة وصح استعماله
في كلما تحقق فيه الشجاعة وعدم الاطراد في لفظ النخلة لا يستلزم عدم الاطراد فيما ندعي اطراده والتشبث
بالنخلة انما يتوجه اذا ادعينا الاطراد فيها او في كل المجازات ونحن لم نقل بذلك بل يكفينا لاثبات المرام تحقق
الاطراد في فرد من افراد المجازات لما عرفت من لزوم الاطراد في الحقيقة وقد تحقق بالنسبة الى لفظ الاسد في المعنى
المجازي سواء قلنا باشتراط النقل في احاد المجازات ام لا **اما على الثاني** فظاهر **واما على الاول** فلانا نقول الظاهر
ان ليس المراد من هذا القول الاقتصار في خصوص ما صدر فيه الاستعمال في المعنى المجازي على خصوص ذلك
المعنى المشخص المعين وكيف مع انه استلزم انسداد باب المجاز بالمرة بل الظاهر ان المراد منه انه اذا تحقق استعمال
لفظ في معنى بعنوان المجاز جاز في التجوز في افراد ذلك اللفظ بالنسبة الى افراد ذلك المعنى لا في غيره كلفظ الاسد
مثلا فانه قد ثبت استعماله في الشجاع فيجوز استعماله في كل ما يتحقق فيه الشجاعة والقائل باشتراط النقل
لا يقتصر على ذلك بل يقول قد ثبت استعمال الاسد في معنى مشابه لما وضع له فيظهر منه جواز استعمال لفظ اي
كان على اي معنى مشابه لما وضع له ذلك اللفظ ولو في غير الاسد والشجاع والقائل بالاشتراط يكون مخالفا
تحقق الاطراد في لفظ الاسد بناء على المذهبين مع انه مجاز **فعلى هذا** نقول ان الجاهل باصطلاح قوم اذا
تفحص مخاطباتهم لاستعلام المعاني الحقيقية والمجازية وظهر له اطراد لفظ في معنى يمكن له الحكم بمجرده
على الحقيقة لعدم دلالة العام على الخاص المعين **ان قلت** سلمنا الاطراد في المعنى المجازي ايضا لكنه نادر والاغلب
تحققه في المعاني الحقيقية والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب **فعلى هذا** نقول اذا ظهر الاطراد على الجاهل
يحكم على الحقيقة بناء على الغلبة **قلنا** بعد تسليم عدم منافاة ذلك في الخاصة بناء على اعتبار الاطراد
فيهما وان المقصود تشخيص المعاني الحقيقية والمجازية لغو وهو بناء فيه لا نسلم ندرة الاطراد في المجازية بحيث
يحكم ان النادر كالمعدوم **واما ثانيا** فلانا نقول بعد تسليم دلالة الاطراد على الوضع والحقيقة يكون العلم
بالوضع موقوفا على العلم بالاطراد والعلم به محال فالموقوف على المحال ايضا محال فلا فائدة لجعله علامة

توضيح ذلك هو انك قد عرفت مرارا ان المفتقر الى الرجوع في هذه العلامات انما هو الجاهل بالوضع فعلى هذا
اما ان يكتفي في الاطراد بصحة استعمال اللفظ المستعمل في محل لمعنى في بعض ما عدا ذلك المحل الذي وجد
فيه ذلك المعنى او في جميعه ولا سبيل الى الاول كما لا يخفى فتعين الثاني ح فنقول ان الجاهل بالاصطلاح
بعد ان ظهر عليه استعمال لفظ معين في محل لمعنى انما يمكنه العلم باطراده اذا حصل له العلم بجميع ما عدا
ذلك المحل الذي وجد فيه ذلك المعنى وعدم امكانه غير خفي اذ كل ما ظهر عليه من ذلك يحتمل في نظره ان
يوجد غير ذلك ايضا فلعله لم يصح الاستعمال في ذلك فلا يحصل له العلم بالاطراد وهو شرط للعلم
بالوضع فينتفي بانتفائه **ويمكن الجواب عنه** بعد تسليم ان المراد صحة استعماله في جميع ما عدى ذلك المحل
الذي يتحقق فيه الاستعمال بان الاطراد انما يوجب اذا اريد الاستعمال في الجميع بالفعل وليس الامر كذلك بل
المراد الحكم بصحة الاستعمال في الجميع بالقوة ولفظ الصحة قرينة على ذلك وهو غير موقوف على استقصاء
جميع ذلك لوضوح امكانه فيما اذا اطلع على كثير من موارد استعماله ثم ان الظن بالاطراد ايضا كاف
في المقام على ما سبق اليه في اشارة الكلام **واما ثالثا** فلان ما تقدم في وجه دلالة الاطراد على الحقيقة
غير تام لان العلم بصحة استعمال اللفظ في جميع الموارد انما يستلزم الوضع اذا انحصر الطريق في الوضع وهو
انما يكون اذا وجب تخلف الاستعمال عن العلاقة وهو ممنوع اذ تخلف الاستعمال عن العلاقة لا يخلو من اقسام
اما واجب او ممتنع او جائز وما تقدم من استلزام العلم بصحة الاستعمال في جميع الموارد العلم بالوضع انما
يتم على الاول واما على الاخيرين فلا كما لا يخفى فتحقيق الحق في المطلب موقوف على نقل الكلام في ذلك

والحاصل

فنقول لزوم تخلف الاستعمال عن العلاقة انما يكون اذا منع الواضع من الاستعمال في بعض الموارد مع تحقق
العلاقة فيه او يكون اذنه في الاستعمال مع العلاقة مختصا ببعض ما وجدت فيه دون بعض اخر وعلى
التقديرين لم يصح الاستعمال في الجميع **اما على الاول** فظاهر **واما على الثاني** فلان صحة الاستعمال
مشروطة باذن الواضع فيه والمفروض انتفاؤه فح يكون العلم بصحة الاستعمال في الجميع مستلزما للعلم
بالوضع لكن الامر ليس كذلك لان القائلين بعدم اشتراط نقل الاحاد يدعون ثبوت الاذن مع العلاقة
مطلقا وذلك اما بالنسبة الى جميع انواع العلاقة او بعضها وعلى الاول يكون التخلف ممتنعا وعلى
الثاني جائزا واي منهما كان لا وجه للاستدلال بصحة الاستعمال في جميع الموارد على الوضع بجعل الاطراد دليلا

على الحقيقة فاسد لكن دعوى الامتناع ايضا فاسدة ولما وجب لجعل عدم الاطراد دليلا على المجاز
عدم الاطراد بناء عليه غير متصور فتعين الثالث هذا بناء على القول بعدم اشتراط النقل في الآحاد
واما بناء عليه فيمكن الجواب ايضا بناء على ما مر فتامل ان قيل سلمنا ذلك لكن تحصل ان الاطراد جار
في المجازات بناء على ما مر من عدم جواز ارادة وجوب تخلف الاستعمال من العلاقة ولا امتناعه
ولجب في الحقائق بناء على ان الوضع يمتنع معه تخلف صحة الاستعمال فالحكم بكون الاطراد دليلا على
الحقيقة انما يكون فاسدا اذا كان المراد مطلق الاطراد واما اذا كان المراد الاطراد الواجب فلا قلنا هذا فاسد من
وجهين الاول ان الجاهل بالاصطلاح بعد التتبع في محاورات اربابه الذي يظهر عليه مطلق الاطراد واما
انه من القسم الواجب فلا كما لا يخفى لجواز ان يكون من القسم الآخر فلا يمكنه الحكم على الحقيقة والثاني
ان العلم بكون الاطراد من الاطراد الواجب يتوقف على العلم بالوضع والمفروض ان العلم بالوضع يتوقف عليه
فيلزم الدور وهذا كله بالنسبة الى الاطراد وعدم دلالته على الحقيقة واما دلالة عدم الاطراد على المجاز
فلان ذلك المعنى الغير المطرد لو لم يكن مجازا لكان موضوعا له والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة
بينة اما بطلان التالي فلما عرفت من استلزام الوضع اذن الواضع في الاستعمال يمتنع تخلف صحة الاستعمال
عنه فيلزم صحة الاستعمال في كل ما تحقق فيه ذلك المعنى ولما لم يصح ذلك علم انه لم يكن موضوعا له بل
يكون علاقة مصححة للتجوز في ذلك المورد وقد عرفت جواز تخلف الاستعمال عن العلاقة بناء على انها
بنفسها غير كافية لصحة الاستعمال بل مع اذن الواضع فيه فيجوز اقترانها بالاذن في مورد دون آخر وفيه
نظر ايضا اما اولا فلان المراد من المعنى الذي يكون عدم الاطراد دليلا على كونه من المعاني المجازية اما ان يكون
المعنى الذي قد استعمل اللفظ فيه او المعنى القائم به والثاني فاسد قطعا لوضوح ان الكلام فيما استعمل
اللفظ لا فيما قام بالمستعمل فيه فنقول غاية ما يلزم من عدم الاطراد بناء على ما ذكر ان ذلك اللفظ لم يكن
موضوعا لكل ما قام به ذلك المعنى وهو لا يلزم انتفاء مطلق الوضع حتى يكون اللفظ في ذلك المورد مجازا
لان نفي الاخص غير مستلزم لنفي الاعم فلم لا يجوز ان يكون موضوعا لبعض ما قام به ذلك المعنى فعدم
الاستعمال في غير ذلك البعض غير مضر والحاصل نحن نقول اذ صحة استعمال اللفظ المستعمل في محل القيام
به في كلما قام به ذلك المعنى يكون دليلا على كونه موضوعا لمطلق ما قام به ذلك المعنى على فرض تسليمه وعدم



استعماله

استعماله في كل ما قام به المعنى يدل على عدم كونه موضوعا لكل ما قام به وعلى عدم كونه موضوعا
لما لم يصح قبل الاستعمال مما قام به ذلك المعنى لكن لا يعلم منه عدم وضعه لخصوص ما استعمل فيه لجواز ان يكون موضوعا
لخصوص ذلك المورد فغاية ما يعلم من عدم جواز استعماله في غيره عدم وضعه له لا عدم وضعه فيما صح
استعماله فيه فلا يكون عدم الاطراد دليلا على انتفاء مطلق الوضع الشخصي والنوعي او الشخصي فقط واما
ثانيا فلان الالفاظ التي يكون الوضع فيها نوعيا فلا اذ لا يحتمل ان يكون موضوعا لخصوص
ذلك المحل بل الاحتمال مردد بين الوضع للجميع او عدمه كذلك نعم ثبوت الوضع في البعض يستلزم
ثبوته في الكل فلزم من صحة الاستعمال في الجميع وعدم ثبوته في البعض يستلزم عدم ثبوته في الكل ولم
ان لم يصح الاستعمال في البعض فيعلم منه عدم الوضع له لعدم جواز التخلف عن الوضع فلزم منه عدم الوضع في
الكل فثبت مجازيته في ذلك المورد وهو المطلوب لانا نقول لا طائل في هذا التطويل لان
ان عدم الاطراد دليل المجازية ولا يلزم مما ذكر الا نفي الوضع النوعي ولا يلزم منه انتفاء مطلق الوضع
لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا يثبت المجازية واما ثانيا فقد عرفت مما ذكرنا ان اقتران الحمل بعدم الاطراد
في الالفاظ التي يكون الوضع فيها نوعيا فلا يحتمل الوضع الشخصي فيها وحيث قد انتفى احتمال الوضع النوعي
ثبت انتفاء مطلق الوضع فيثبت المجازية ان قيل الحكم بكون الوضع في اللفظ نوعيا لا يمكن الا مع العلم بوضعه
فح لا حاجة الى التمسك بالعلامة لما تقدم مرارا من ان الافتقار اليها انما هو للجاهل قلنا العلم بكون اللفظ موضوعا
بالوضع النوعي لا يستلزم العلم بكون المستعمل فيه موضوعا له والتمسك بالعلامة لاستعلام حاله توضيحه
ان العلم بالوضع غير العلم بالموضوع له فح نقول ان العلم بكون الوضع في الافعال والصفات والمثنى والمجموع
والمصغر والمنسوب ونحوها نوعيا محقق مطلقا وان كان جاهلا بالاصطلاح وانما جهله بالموضوع له
بالوضع النوعي في هذه الالفاظ بانه هل المعنى الذي علم استعمال اللفظ فيه ام غيره فيكون المستعمل فيه من
المعاني المجازية فالتمسك بعدم الاطراد لتعيين ذلك بناء على ان عدم الاطراد ينافي ثبوت الوضع النوعي
بالنسبة الى ذلك المعنى على ما تقدم فيثبت المجازية لعدم احتمال الوضع الشخصي ان قيل فعلى هذا لا وجه
لاختصاص هذه العلامة بما يكون الوضع فيه نوعيا لان الوضع الشخصي قد يكون الوضع فيه عاما وكذلك
الموضوع له كالانسان والفرس والبقر ونحوها فعلى هذا كون خصوص المورد موضوعا له غير محتمل فعدم الاطراد

دليل على المجازية فيه ايضاً قلنا ان الامر وان كان كذلك لكن لما كان الوضع الشخصي غير مستلزم لان يكون الوضع
الموضوع له فيه عاماً اذ قد يكون كلاهما خاصاً فيحتمل في نظر الجاهل كون الوضع في اللفظ الموضوع بالشخص
من ذلك فلا يدل عدم الاطراد على المجازية فتأمل لا يقال ان تخصيص ما تمسك فيه بعدم الاطراد بما يكون الوضع فيه
نوعياً ينافي تمثيلهم لذلك بمثل واسئل القرية واسئل البساط لكون الوضع فيه شخصياً لانا نقول انما الوضع
انما يكون شخصياً بالنسبة الى لفظ القرية والبساط وقد عرفت الحال فيهما وانه لا بد ان يكون المراد بالتمثيل
فيهما اما لفظة اسئل او الهيئة التركيبية واي منهما كان فالوضع فيه نوعي وعلى تسليم ان يكون التمثيل
في المقام بما يكون الوضع فيه شخصياً ينبغي ان يكون ذلك لمحض التمثيل فلا يلزم التطبيق وما قلنا فلانك عرفت
مراراً اعتبار الاطراد في الخاصة على هذا نقول ان عدم الاطراد لو كان دليلاً على المجاز لزم ان يكون السخي في
والفاضل في العالم والقارورة في الزجاج مجازاً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية اما بالنسبة الى السخي
والفاضل فلانهما قد استعملا في غير الله تعالى لتحقق الجود والعلم فيه والله سبحانه جواد وعالم وعلى مراتب
والعلم مع عدم صحة استعمالهما فيه سبحانه واما في القارورة فلانها انما يطلق على المقر المتخذ من الزجاج لتقرر الشيء
فيه والدن والكوز ونحوهما مما يستقر فيه الشيء مع عدم تسمية شيء منها قارورة واما بطلان التالي فظاهر
والجواب عن ذلك اما بالنسبة الى القارورة فهو ان الاطراد اما بالنظر الى المعنى اللغوي واستعمال اهل اللغة او
الى المعنى العرفي واستعمالهم على التقديرين لا نقد ولو اما على الاول فلانا لا نسلم عدم اطلاق القارورة على
الاشياء المذكورة في اللغة واما على الثاني فهو وان كان مسلماً لكن لا نسلم ان اطلاق القارورة في العرف على المقر المتخذ
من الزجاج لاستقرار الشيء فيه بحيث يكون ذلك علة الاطلاق ملحوظاً بل الظاهر انه من المنقولات العرفية التي
قد صارت منقولة لبعض مدلولاتها اللغوية بسبب الغلبة والكثرة والحاصل ان الاطلاق لذلك المعنى وان كان
مسلماً في اللغة لكن عدم الاطراد ممنوع وفي العرف وان كان مسلماً لكن كون الاطلاق لذلك ممنوع واما بالنسبة الى
السخي والفاضل فمن وجهين الاول هو ما قيل من ان السخي قد وضع في اللغة للجواد الذي من شأنه البخل والفاضل
للعالم الذي من شأنه الجهل ولذا لا يطلقان على الله تعالى فهما مطردان في معنييهما والثاني هو ان عدم تسميته
تعالى سخياً وفاضلاً للمنع الشرعي فان اسماءه تعالى توقيفية توضيحه ان الاطراد من الامور الممكنة فعدمه اما لعدم
وجود مقتضيه بناء على ان عدم العلة علة لعدم المعلول او لمانع من ذلك مع وجود مقتضيه والايراد انما يتوجه لو اطلقنا

بان عدم الاطراد مطلقا دليل على المجاز وليس الامر كذلك بل الذي نقول انه من علامة المجاز هو الذي يكون
وجود مقتضيه وعدم الاطراد في السخي والفاضل ليس من هذا القبيل بل للمانع عنه مع تحقق المقتضي فلا يكون
دليلاً على المجاز لو لم يوجد فيهما وما وجد فيهما لم يحصل من ذلك فاندفع الايراد فرد على ذلك باستلزامه الدور
بيانه هو ان المقتضي للاطراد اما الوضع او العلاقة والثاني فاسد لما تقدم من امكان التخلف عنها بل ولو عند
جعل عدم الاطراد دليلاً على المجاز معنى على ذلك كما لا يخفى فانحصر المقتضي في الاول فعدمه اما لعدم مقتضيه او
المانع مع وجوده ولما جعل الدليل على المجاز ما كان لعدم وجود المقتضي دون ما كان للمانع فان العلم بعدم
الاطراد لاثبات المجازية موقوف على العلم بعدم الوضع والمفروض ان العلم بعدم الوضع موقوف على العلم
بعدم الاطراد فيلزم توقف الشيء على نفسه ويمكن التخلص عن ذلك بما تخلصنا عن الدور في التبادر وحاصله
ان الدور انما يلزم اذا كان العالم في المقامين واحدا وليس الامر كذلك لان علم الجاهل باصطلاح قوم بعدم الوضع
متوقف على علمه بعدم اطراد اللفظ فيما بينهم وعدم اطراده فيما بينهم ليس متوقفا على علم الجاهل بعدم الوضع حتى
يلزم الدور بل على علمهم بذلك فاللازم توقف علم الجاهل بعدم الوضع على علم ارباب الاصطلاح به ولا محالة
في ذلك لانه ليس بدور اصلا لاختلاف الجهة نعم يمكن الايراد من وجه آخر وهو ان عدم الاطراد على هذا كما يكون
باعتبار عدم المقتضي الذي هو الوضع كذا يكون باعتبار عدم تحقق المانع مع وجوده فالجاهل بالاصطلاح اذا تتبع
محاورات اربابه وظهر له عدم اطراد لفظ بالنسبة الى معنى معين لا يمكن الاستدلال به على المجازية لجواز ان يكون
لاجل المانع مع تحقق الوضع اذ لا دلالة للعام على الخاص المعين ويمكن الجواب عنه بان الايراد المذكور انما يكون
لطرح هذه العلامة بالكلية اذا امكن منع الواضع عن استعمال اللفظ في المعنى الذي وضعه له وهو غير معقول فانحصر
المقتضي لعدم الاطراد في اللغة والعرف في عدم الوضع بالنسبة الى الواضع فنقول يظهر من عدم الاطراد عدم
وهو المطلوب تحقيق ذلك يقتضي ان يقال ان وضع اللفظ لمعنى يستلزم الاذن في استعماله فيه ومع ذلك تجويز منعه
عنه يستلزم التناقض لا فرق في ذلك ان يقول اني راض بالاستعمال وغير راض به او تحريم الاستعمال ولم يحج فمنع
الواضع عن صحة استعمال اللفظ مع وضعه غير معقول فالمقتضي لعدم الاطراد بالنسبة اليه منحصر في عدم الوضع
فتأمل نعم قد يتحقق المنع من غير ذلك الواضع فذلك يقتضي عدم صحة الاستعمال بالنسبة الى المانع لا الوضع
سلمنا ذلك لكنه لا يخفى لدفع الايراد غاية ما يترتب عليه فيما يتحقق فيه عدم الاطراد علم الجاهل بعدم استناده

الواضع لو كان المعنى موضوعا له عنده لكنه غير كاف في الحكم بالمجازية لاحتمال ان يكون المعنى موضوعا له
وعدم الاطراد لاجل منع الغير كما في الفاضل والسخي **قلنا** هذا الاحتمال في كثير من المقام غير محتمل لوضوح ان
منع الغير لا يوجب طرح اهل الاصطلاح اوضاع القائلين ومقتضاها الآن يكون المانع مترتبا بمتابعة
كالشارع واحتمال منعه في جميع المقام غير قائم ايضا الا فيما يكون منصب الشارع بانه كاطلاق الاسم على الله تعالى
والمقصود ان هذا الاطراد الذي لم يتطرق اليه اقلام الاوهام لا يوجب طرح هذه العلامة بالمرة اذ في ذلك اللفظ
الذي لم يتطرق اليه هذا الاحتمال قد تحقق فيه عدم الاطراد وقلنا اما في ما وضع لم يمنع الواضع او في غير الموضوع له
ثم اورد فاسد كما عرفت فتعين **الثاني** وهو المطلوب فتامل بل الاحتمال المذكور في الاصطلاحات الخاصة غير
متطرق اصلا كما لا يخفى **توضيح حال كما فصل** قد اشتهر التمثيل فيما لم يتحقق فيه الاطراد بقوله تعالى واسئل
القرية حيث يتحقق فيه الاستعمال لوجود معنى ولم يتحقق في مثل واسئل البساط مع وجود ذلك المعنى فيه فحكم
ان استعمال اللفظ في الاول على سبيل المجاز ولا يخفى عليك ان الكلام لا يخلو من اجمال اذ فيه احتمالات
ايها المراد فينبغي التكلم في كل منها لاستعمال الحال واستكشاف المقال فاقول قد اشتمل قولنا اسئل القرية على
لفظين صيغة الامر ولفظة القرية اما ان يكون المراد من اللفظ الغير المطرد لفظة القرية **اما الاول** فتقرير المراد
فيه يقتضي ان يقال ان لفظة القرية قد استعملت في الاهل لوجود معنى وهو المجاورة وقد تحقق في اهل البساط ايضا
مع انتفاء استعمال البساط فيه وفيه ما لا يخفى لان المراد بعدم الاطراد على ما عرفت هو ان يستعمل لفظ
لوجود معنى في محل ولا يجوز استعمال ذلك اللفظ في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه فاتحاد اللفظ والمعنى
وتغاير المحل فيه معتبر واللفظ في الاحتمال المذكور غير متحد اذ القرية والبساط متغايران **واما الثاني** فتوجيهه
عليه ان لا يجوز في لفظ اسئل مطلقا لانه موضوع لطلب ايجاد المادة المقترنة بهيئته من فاعل معين
وقد استعمل لفظ اسئل في المقامين في ذلك المعنى فتعين ان يكون المراد هو الثالث فالمقصود ان اسئل
القرية قد استعمل في محل اعني ايقاع السؤال على القرية لوجود معنى وهو تعلق السؤال باهلها ولم يستعمل
في محل آخر وهو ايقاع السؤال على البساط وان وجد فيه ذلك اعني تعلق السؤال بالاهل فيكون المجاز
اللفظ المركب باعتبار موضوعية الهيئة والايراد عليها وارد في الاول من التغاير بين اللفظين اذ لا اشتباه
في المغايرة بين مجموع المركب من لفظة اسئل والقرية ومن لفظة اسئل والبساط واما لعدم ملاحظة الهيئة





فلا اذ الوضع في المركبات باعتبار الهيئة كما تقدم تحقيقه في المقدمة والتغاير انما يكون بتغايرها
الفصل الخامس في بيان الامور التي زادها بعضهم في هذا المقام وجعلها علامة للمجاز وهي ثلثة **الاول** جمع
اللفظ على صيغة مخالفة لصيغة جمع حقيقته **توضيحه** هو ان اللفظ اذا علم له معنى حقيقي وجمعه بالنسبة الى
ذلك المعنى على صيغة واستعمل في معنى آخر وجمع بالنسبة الى ذلك المعنى على صيغة مخالفة لصيغة الجمع
للمعنى الحقيقي كلفظ الامر مثلا فانه حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وعلم جمعه بهذا المعنى على الاوامر واستعمل
بمعنى الفعل ايضا وجمع بالنسبة اليه على الامور فالمقصود ان تلك المخالفة دليل على المجازية لانه لو لم يكن مجازا
فيه لا يخلو اما ان يكون متواطيا فيهما او حقيقة في كل واحد منهما والثاني بشقيه فاسد فالمقدم مثله
اما بطلان الاول فيمكن ان يكون اما لانتفاء القدر المشترك بين المعنيين او للعلم بكون المعنى الاول بخصوصه
موضوعا له او لاستلزام التخالف بين صيغتي الجمع ذلك بناء على انه لو كان متواطيا فيهما لما تحقق المخالفة
المذكورة اذ يكون المعنى في المفرد واحدا وهو القدر المشترك ومدلول الجمع هو مدلول المفرد مع التعدد فيتعين
ان يطلق الاوامر بالنسبة الى الجميع واما بطلان الثاني فلمرجوحية الاشتراك بالنسبة الى المجاز كما يأتي فتعين
المجازية وهو المطلوب فالجاهل بالاصطلاح اذا تتبع فيه وظهر له معنى حقيقي للفظ وجمعه على صيغة ثم راى
ذلك اللفظ مستعملا في غيره ولكنه لم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز يخبره ذلك بالرجوع الى جمعه بالنسبة الى المعنى
الآخر فان كان مخالفا لجمعه بالنسبة الى المعنى الاول يحكم بالمجازية بناء على ما ذكر وانما لم يجعل عكسه اي
كون جمعه على صيغة الجمع للمعنى الحقيقي دليلا على الحقيقة لان اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي قد يجمع على
جمع حقيقته كالحمار اذا اطلق الى ما فوق الاثنين من البليدي من افراد الانسان والاسد اذا اطلق على الشجعان
افراده وفيه نظر لان بطلان التواطي لو كان باعتبار انتفاء القدر المشترك لا وجه لجعل المخالفة بين صيغتي الجمع
علامة بل العلامة حينئذ انتفاء القدر المشترك بين المعنيين الذي يثبت الوضع بالنسبة الى احدهما سواء كانت
الصيغة في الجمع متخالفة او لا لجريان الدليل فيه اذ احتمال التواطي منفي بانتفاء المشترك والاشتراك
كذلك بمرجوحيته فتعين المجازية وكذلك لو كان بطلانه لثبوت الوضع بالنسبة الى احد المعنيين بخصوصه اذ
العلامة حينئذ العلم بكون احد المعنيين بخصوصه موضوعا له بناء على انه لو كان متواطيا لما كان الوضع متعلقا
بالخصوصية ولو كان كل منهما موضوعا له لزم الاشتراك فثبت المجاز فلا وجه للتمسك بالمخالفة بين صيغتي



الجمع لتمامية الكلام ولو عند عدم الاختلاف بل لا مدخلية لها في المقام على ما عرفت ولو كان بطلان التوالي باعتبار
المخالفة بناء على ما مر بقوله لا وجه لاختصاص العلامة بالمخالفة لاجراء الدليل في كل ما دل على عدم التوالي كالاختلاف
القدر المشترك مثلا فينبغي ان يجعل العلامة كل ما يعلم منه عدم كون اللفظ متواطيا بين المعنيين الذين ثبت الوضع
بالنسبة الى احدهما وايضا الاختلاف في الجمع كما جاز ان يكون لاجل المجازية كذا جاز ان يكون لاختلاف المسمى مع كون
المعنيين مثلها في الحقيقة والعام لا دلالة له على الخاص المعين نعم كان الكلام وجيها لو لم يتحقق اختلاف في الجمع
الا في المجاز اذ ح تحققه يوجب العلم بالمجازية لكن الامر ليس كذلك فان لفظ العود مشترك بين الخشب واللهو وجمع الاول
عيدان والثاني اعواد وكيف مع ان الاولى في الالفاظ المشتركة اختلاف صيغ الجموع حفظا عن زيادة الاشتراك
بناء على ان صيغة المفرد كانت مشتركة بين المعنيين او المعاني فلو اشتركت صيغ الجمع ايضا لزم زيادة الاشتراك
وهو مرجوح والمستلزم للمرجوح مرجوح بالنسبة الى غيره لا يقال الكلام فيما يكون الوضع فيه مشكوكا فانه ثبت
الوضع خارج لانا نقول هذا انما يفيد كون العلامة لما كانت بالنسبة الى الجاهل فاذا تتبع محاورات فوجد ظهر
المخالفة بين صيغتي الجمع في لفظ لا يمكنه الحكم بالمجازية لاحتمال ان تكون كالمخالفة التي في صيغ الجمع للمشترك
ويمكن الجواب عن ذلك بما مر في تقرير المطلب حاصله ان تحقق المخالفة وان كانت مسلمة في بعض الالفاظ المشتركة لكن
لما يدفع احتمال الاشتراك فيما نحن فيه بالمرجوحية تعين الامر في المجازية وهو المطلوب لكن يرد عليه نظر ما تقدم
السلب بغير مرة فان التمسك بالتخالف بين صيغتي الجمع وجعله علامة للمجاز لا وجه له اما اولا فلان كل لفظ له
وضع لمعنى واستعمل في غيره ولم يثبت الوضع فيه يحكم بالمجازية بناء على ما ذكر سواء كان مفردا او لا كان له صيغة
على جمع الجمع ام لا واما ثانيا فلانه هو الذي ذكروه عند معارضة المجاز والاشتراك فلا وجه لذكره في هذا
المقام واما ثالثا فلان خاصية النهي وصفة القائم بركات التبادر وعدم صحة السلب والاطراد ومرجع ما ذكر في هذا المقام
التمسك بمرجوحية الاشتراك ولا معنى لجعله من خواص المجاز فتأمل ان قلت يمكن الجواب عن جميع ذلك بما
هنالك وهو ان الايرادات المذكورة انما تتوجه اذا كان الموضع الذي يتمسك فيه بالمخالفة هو الذي يتمسك فيه
وان القائل المرتبة على احدهما هي المرتبة على الاخر وليس الامر كذلك بل التمسك بالمخالفة بين صيغتي الجمع
لرفع احتمال التواطي بمرجوحية الاشتراك لنفي وضع اخر وتوضيحه ان صيغة الجمع لو كانت يجب الصون
بين المعنيين كالمفرد يحتمل ان يكون المعنى الحقيقي المتفق مشتركا بين الفردين فيكون متواطيا ويكون اللفظ في غير

حقيقة

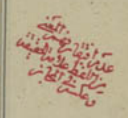
حقيقة فيجعل المخالفة علامة لعدم الوضع بالنسبة الى ذلك المعنى لكن لما لم يستلزم ذلك عدم الوضع مطلقا
لجواز ان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى بوضع اخر فلا يلزم المجازية وكان ذلك محتملا توصل الى دفعه بمرجوحية
الاشتراك نعم هذا لا يلزمه شيء من المحذورات كما لا يخفى ظنا لو كان الامر كذلك لكان العلامة مخالفة الصيغة
مع مرجوحية الاشتراك فلا وجه لاختصاص ذلك بالمخالفة فقط ولكان الحكم بكون المعنى الاول معنى حقيقيا
فاسدا اذ المعنى الحقيقي ح هو القدر المشترك لا احدهما بعينه وعلى تقدير الاغماض عن ذلك نقول ان ذلك انما
يتم لو لم يوجد المخالفة بين صيغ الجمع في المعاني المتواطية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة هو انه على تقدير
تحقق التخالف في المتواطي ايضا يكون التخالف مشتركا بين المعاني المتواطية وغيرها فكيف يجعل دليلا وعلامة
لنفي احدهما مع ما عرفت من ان الكلام في المراد في العلامة واما بطلان التالي فلان كثيرا من المعاني المتواطية قد
تحقق الاختلاف بين صيغتي جمعها كالكريم فانه يجمع على كرماء وكرام وسنة فانها تجمع على سنين وسنوات وشية
فانها تجمع على شيات وشيات وفلس فانه يجمع على افلس وفلوس وهكذا فانه كثير جدا والجواب عنها انه ليس المراد مطلق
المخالفة بين صيغتي الجمع بل بحيث يكون احدى الصيغتين مختصة ببعض مدلول اللفظ والاخرى بالبعض الاخر ولكن
استعمال احدهما مقام الاخرى كالاوامر والامور فان الاول يستعمل في القول المخصوص والثاني في الافعال ولا
يستعمل شيء منهما مقام صاحبه بخلاف ما ذكر من صيغ الجمع فان المخالفة وان تحققت فيها ايضا لكن يستعمل كل
من الصيغتين مقام صاحبه كما لا يخفى ووجه دلالة تلك المخالفة على انتفاء التواطي قد مر حاصله انه لو كان
متواطيا لما وجه لاختصاص بعض صيغتي الجمع ببعض مدلوله والاخر بالبعض الاخر اذ اللفظ موضوع للقدر المشترك
بناء على التواطي فينبغي ان يصح الاستعمال في كل ما وجد فيه ذلك واذا لم يصح ذلك نعلم عدمه وهو المطلوب
فعلم مما ذكر صحة العلامة المذكورة فتأمل الثاني التزام تقييد اللفظ بالنسبة الى معنى بان لا يستعمل فيه
الا مقيدا وذلك دليل على مجازيته فيه اذ لو كان حقيقة فيه لكان الموضوع له اما المعنى المطلق او المقيد واياما كان
لما لزم التقييد في اللفظ اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المعنى المقيد لما كان موضوعا له لكان اللفظ دالا
عليه بنفسه فكان التزام التقييد لغوا الا ترى ان لفظ المدينة مثلا لما تعين بالوضع الثانوي لمدينة الرسول
صلى الله عليه واله فيدل عليها ولو من غير تقييد في اللفظ وانما لم يجعل عكسه اى عدم التزام تقييد اللفظ بالنسبة
الى معنى علامة للحقيقة لوضوح ان غالب المجازات كذلك فلو كان عدم الالتزام علامة لها لزم ان لا يوجد في



غيرها لما عرفت من لزوم الاطراد في العلاقة تطويل قال لا يضايع مقال تحقيق المقام يقتضي التفصيل في
وان اندرج كلام الاقوام في كل المقام لا سيما فيما فيه الكلام في صقع الابهام فنقول بعونه الموفق العلام ان اللفظ
الذي قد وضع للتقييد فيه بالالتزام لا يخلو اما ان يكون له معنى قد استعمل فيه من غير تقييد ام لا بل انحصر استعماله
التقييد والظاهر ان المراد في هذا المقام هو القسم الاول فقط لا الثاني وكيف مع ان ارادة الثاني يستلزم الحكم بمجازية
جميع الاسماء اللازمة الاضافة ككل وفوق وتحت وقدام وخلف وامثالها بل جميع الحروف ايضا لعدم انفكاكها
عن المتعلق ابدا على ما سبق تحقيقه وهو باطل اما اولا فلانه خلاف الوفاق واما ثانيا فلانه لو كان الامر كذلك لكان
هذه الالفاظ مجازات لا حقائق لها ولو كان الامر كذلك كان عدم استلزام المجاز للحقيقة ظاهرا ولما احتاج الثاني
لاثبات ذلك الى التمسك بامثلة نادرة على ما يجيء في البحث الثاني وبالجملة الحكم بمجازية الالفاظ المذكورة مما يحكم بفساده
الضرورة فلا حاجة الى تجشم اقامة البرهان والادلة فتعين الاول وعليه فالمناسب ان يقرر عنوان المسألة هكذا اذا كان
معنى يستعمل فيه مطلقا ومعنى اخر لا يستعمل فيه الا مقيدا فالمطلوب ان التزام التقييد فيه دليل على مجازية اللفظ في المعنى
واما المعنى الاول فهو معنى حقيقي وقد مثل لذلك بقولك نار الحرب اقول هذا المثال يحتمل وجوها الاول ان
المراد بالنار الحرب ويكون الاضافة بيانية اي النار التي هي الحرب فعلى هذا يكون المشبه الحرب وقد شبهت بالنار بجامع
شدتهما بناء على ان النار كما تكون مفنية لما استولت عليه كذلك هذا الحرب الشديد وقد استعمل لفظ المشبه به
في المشبه فالاستعارة مصرحة والثاني هو ان يكون ذلك على طريق حذف المضاف بان يكون من اضافة المشبه به الى المشبه
بحذف اداة التشبيه فالتقدير الحرب التي كالنار في سرعة الافناء والثالث ان يكون المراد بالنار الكيد الذي يقع
في حال الحرب فيكون المراد بنار الحرب كيدها كما في قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله اي كلما دبروا
كيدا للحرب ابطله الله وذكر الايقاد والاطفاء ترشيح للمجاز او شدة التي للحرب الشديد فيكون المشبه شدة الحرب
لا نفسها وقد اطلق لفظ المشبه به على المشبه فان كان المراد المعنى الاول او الثاني فجعل المثال المذكور مما نحن فيه
بحث اما فيما على الثاني فظاهر اذ اللفظ بناء عليه محمول على المعنى الموضوع له فليس فيه المجاز الذي كلامنا فيه اصلا
نعم فيه مجاز الحذف وليس الكلام فيه واما على الاول فلان اللفظ وان كان مستعملا في غير معناه الموضوع له لكن
التزام التقييد فيه ممنوع لجواز ان يقال اقام العدو نارا او بمعونة القرينة كلفظ الاقامة في المثال المذكور مثلا على ارادة
الحرب من النار اذ القدر اللازم في المجاز اقامة القرينة الكاشفة للمراد وان كان المراد المعنى الثالث فنقول ان التزام التقييد

ح وان كان مسلما لان المعنى اضافي والاضافة غير منفكة عن المضاف اليه لكن يرد الانتقاض بكل اضافة
لان كل مضاف من حيث الاضافة لا ينفك عن المضاف اليه فيرد عليك النقض بما اذا صرحت في المثال المذكور بلفظ
الكيد مثلا وقلت كيد الحرب والجواب ان المراد هو المعنى الثالث والنقض مدفوع لان المضاف اما ان يكون من الاسماء
اللازمة للاضافة فقد عرفت الجواب عنه او غيرها اي من الاسماء التي تضاف تارة ولا تضاف اخرى كالغلام مثلا
وان كان من حيث الاضافة غير منفك عن المضاف اليه لكن لما لم يكن معنى المضاف في حال الاضافة مباينا له في غيرها
بل فرد من افراده كان خارجا عما نحن فيه لما عرفت من اشتراط المغايرة فيما نحن فيه بين المعنى حال الاضافة وفي
غيرها لكن الانصاف عدم تمامية الكلام نظرا الى منع التزام التقييد في اللفظ بناء على المعنى الثالث ايضا لجواز
ان يقال نار المستعمل بالقرينة الدالة على ان المراد ذلك المعنى المضاف من غير اضافة في اللفظ وعلى فرض الاغماض
والتسليم لا يتم المراد ايضا لجواز ان يكون وضعه على ان يكون مضافا فالتزام التقييد بحكم الوضع ثم قيل لو كان
الامر كذلك لزم الاشتراك ولما كان المعنى متبادرا وهذا غير متبادر قلت هذا تمسك بالتبادر وعدمه وليس علامة
مستأنفة ويرجحه الاشتراك بالنسبة الى المجاز وليست علامة وعلى فرض التسليم لا اختصاص له بما لزم التقييد
ولا يجري الثالث توقف اطلاق اللفظ على معنى على تعلقه بالاخر فان ذلك دليل على مجازيته في المعنى الاول اذ لو كان
المعنى موضوعا له لما توقف استعماله فيه على شيء لما عرفت من ان وضع اللفظ للمعنى يستلزم صحة استعماله فيه
ودلالته على المجازية فلان المفروض ثبوت الاستعمال على النهج المذكور وحيث قد انتفت الحقيقة تعينت
لا يخفى ان اللفظ المستعمل بالاستعمال الصحيح منهما وقد مثل لذلك بقوله تعالى ومكروا ومكر الله قيل في
هذا المقام ان ذلك انما شأن الى ان المشاكلة من قبيل المجاز ولعل المشاكلة عبارة عن كون اللفظ مستعملا
في معنى مصاحبا لاستعماله في المعنى الحقيقي ومن ذلك قول الشاعر قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي
جبة وقميصا واستشكل في تحقق العلاقة في مجاز المشاكلة لعدم ظهورها بين الطبخ والخياطة في الشعر
ولذا قيل كأنهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة وفيه ما لا يخفى لان المصاحبة في الذكر متوقفة على الاستعمال
والاستعمال متوقف على العلاقة فلو جعلت المصاحبة في الذكر علاقة يلزم توقف الشيء على نفسه وقيل
ان العلاقة بين الطبخ والخياطة هي المجاورة في الخيال فانه اذا كان خياطة الجبة والقميص مطلوبة عند شخص ارتسم
صورتها في خياله لكثرة ما اهتم به نفسه فاذا ورد صورة الطبخ في خياله ان قالوا اقترح شيئا نجد لك

بقارن صورة القبح والخياطة في خيال المحبوب ان يعبر عن الخياطة بالطبخ فيقول قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وقد ايضا لان المجاورة المصححة للتجوز هي المجاورة المعهودة في الاذهان **بالجملة** المجاورة في ذهن المخاطب اذ هو الذي القي اليه الكلام لينتقل الى المراد فيجب مجاورة المعنيين في ذهنه وقيام القرينة على عدم ارادة احدهما لينتقل الى الآخر والمجاورة في ذهن المتكلم فقط غير كافية للاستعمال وقد تقدم الكلام في تحقيق المجاورة ويمكن ان يكون الشعر المذكور من باب الاستعارة المكنية التخييلية بان يشبه الجبة والقميص على الشيء المأكول بينهما على كل رغبة فيهما وميله اليهما وقارنها بما يلائم المشبه به وهو الطبخ **اعلم ان كلا من تحقيق معان** اعلم ان ما ذكر في دلالة هذه العلامة على المجازية غير تام لانه كما ان اتصاف اللفظ بكونه حقيقة في معنى موقوف على وضعه له كذلك اتصافه بكونه مجازا في معنى موقوف على تحقق العلاقة واذن الواضع في الاستعمال معها وكما انه لا معنى لاشتراط الاستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له بتعلقه على معنى آخر لكون المصحح للاستعمال هو الوضع فاينما وجد صح الاستعمال كذلك ينبغي ان لا معنى لاشتراطه استعمال اللفظ في المعنى المجازي بتعلقه على معنى آخر لان المصحح للاستعمال هو العلاقة واذن الواضع في الاستعمال وان وجد صح الاستعمال مطلقا والا فلا لكن الك وحمل المثال المذكور من ذلك على ان قوله تعالى فامنوا مكر الله وقوله تعالى فلا يأمن مكر الله شاهد صدق على ذلك وكذلك كثير من الادعية كقوله عليه السلام ولا تمكر بي في حيلتك وخفي مكرك وامثالها بل يقول انه من باب التشبيه لان ما يفعل الله تعالى بهم كان في صورة المكر فالمجاز استعارة **قلت** لما كان المعتبر في المجاز العلاقة واذن الواضع في الاستعمال يمكن ان يكون اذن الواضع في استعمال اللفظ في المعنى المجازي في حال استعماله في المعنى الآخر فلا يجوز الاستعمال في غير تلك الحالة **قلت** لما كانت غاية الاستعمال الافادة والاستفادة مثلا ينبغي ان يصح في كل ما تحققت تلك الغاية فلا معنى لاشتراطها على النهج المذكور وعلى فرض التسليم **قوله** الكلام في تحقق الاستعمال على النهج المذكور فان تحقق سلمنا دلالته على المجازية لكن حمل المثال المذكور من ذلك فاسد لما عرفت فالكلام ح ليس على العلامة بل على المثال وانما لم يجعل عكسه دليلا على الحقيقة لوضوح ان غالب المجازات غير موقوف استعماله في المعنى المجازي على تعلقه بالمعنى الآخر **تذنيب** اعلم انه قد زاد بعض آخر في المقام علامة اخرى وهي عدم افتقار فهم المعنى من اللفظ الى القرينة وافتقاره اليها فان الاول دليل على كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى والثاني دليل على مجازيته فيه كلفظ الاسد مثلا فان فهم الحيوان المفترس منه غير موقوف على القرينة بخلاف الرجل





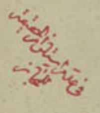
الشجاع فانه لا يفهم منه الا عند اقترانه بها فانجاهل باصطلاح قوم اذا تتبع محاورات اربابه وظهر له الامر على الوجه المذكور يتوسل به الى الحقيقة والمجاز والوجه في ذلك اما اما بالنسبة الى الحقيقة فلانه اذا علم فهم المعنى من اللفظ من غير قرينة علم ان دلالته بالنسبة اليه لذاته ولو كانت الدلالة الذاتية للفظ معلولة للوضع كان العلم بها للعليم به لان العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة واما بالنسبة الى علامة المجاز فلان العلم بتوقف فهم المعنى من اللفظ على القرينة يستلزم العلم بانتفاء الدلالة الذاتية بالنسبة اليه فيلزمه العلم بانتفاء الوضع بالنسبة اليه والا لزم تخلف المعلول عن العلة وهو محال فثبت العلم بالمجازية وهو المطلوب ويمكن الايراد عليه من وجهين **الاول** ان العلم بالمعلول انما يستلزم العلم بالعلة المعينة اذا كانت العلة منحصرة في الواحد **فعلى هذا** نقول العلم بدلالة اللفظ على المعنى من غير افتقار الى القرينة انما يستلزم الوضع اذا انحصر المقتضي للدلالة من غير افتقار الى القرينة في الوضع وهو غير مسلم لان فهم المعنى من اللفظ كما يحتمل ان يكون لاجل وضعه له كذا يحتمل ان يكون لاجل اشتهاره فيه مع كونه من المعنى المجازي فاللازم من العلم بدلالة اللفظ على المعنى من غير قرينة العلم باستنادها الى واحد من الوضع والشهرة واما خصوص شيء منهما فلا كما لا يخفى فجعل فهم المعنى من غير افتقار قرينة علامة الحقيقة فاسد ومنه يعلم الحال بالنسبة الى علامة المجاز فان فهم المعنى المجازي من المجاز المشهور من غير افتقار الى قرينة يستلزم افتقار فهم المعنى الحقيقي منه اليها فالعلم بافتقار فهم المعنى الى القرينة انما يستلزم العلم بولعه من عدم الوضع له او اشتهاره في غير الموضوع له مع وضعه له فالاستدلال به على عدم الوضع بخصوصه غير تام المجازية مما لا وجه له **والجواب عنه** هو ان فهم المعنى المجازي من المجاز المشهور انما هو بواسطة اشتهاره فيه فالشهرة قرينة المجاز فلم يتحقق فيه فهم المعنى من غير افتقار الى القرينة هذا بالنسبة الى علامة الحقيقة واما بالنسبة الى علامة المجاز **فنقول** سلمنا ان المعنى الحقيقي في المجاز المشهور موقوف على القرينة لكنها فيه لاجل ازالة القرينة المجازية لا لاجل فهم المعنى **توضيحه** يقتضي انه كما ان ارادة المعنى المجازي من اللفظ موقوفة على وجود القرينة الصارفة كذلك ارادة المعنى الحقيقي منه موقوفة على انتفاء قرينة المجازية ولما لم تكن القرينة في غير المجاز المشهور من المجازات الا قرينة كان منها عند التجرد المعنى الحقيقي لانتفاء القرينة المجازية واما المجاز المشهور فلما كانت الشهرة التي هي القرينة فيه لازمة وكانت ارادة المعنى الحقيقي موقوفة على انتفاء القرينة المجازية كما عرفت توقفت ارادته على اقامة القرينة المزيلة لحكم الشهرة والاعراض عنها فاذا جعل مطلق الافتقار الى القرينة علامة المجازية وليس كذلك بل علامته الافتقار الى

القرينة التي للدلالة لا القرينة التي يزول بها المانع عنها فاجعل علامة المجاز غير موجود في الحقيقة وما وجد فيها
يجعل علامة فلا انتقاض وفيه نظر أما أولاً فلأن القرينة في المجاز كما يجوز ان يكون صارفة عن المعنى الحقيقي
معينة للمعنى المجازي او هما معاً بأن يكون قرينتان صارفة ومعينة او واحدة ذات جهتين كذلك هنا فانها اما ان يكون
صارفة عن المعنى المشتهر او معينة للمعنى الحقيقي او هما معاً فالفرق بينهما تحكم وأما ثانياً فلأنك قد عرفت مراراً
ان الافتقار الى العلامات المقررة لتشخيص الحقائق والمجازات انما هو للجاهل فعلى هذا نقول ان الجاهل بالاصطلاح
اذا تصفح محاورات اربابه وظهر له انهم متى يستعملون ذلك اللفظ يفهمون منه ذلك المعنى من غير افتقاره الى قرينة
لفظية وكان ارادة المعنى الآخر وهو المعنى الحقيقي كما هو المفروض موقوفاً على اقترانه بها من ان يحكم ان
فهم الاول موقوف على القرينة التي هي الشهرة وان القرينة في الثاني لدفع المانع عن الدلالة فلم يكن الجواب دافعاً
عن الانتقاض بل يؤكده ويحقق تحقق الاحتمال المذكور في كلما يفهم منه المعنى عند التجرد عن القرينة الظاهرة والقرائن
بها فلا يمكن التوصل الى الحقيقة والمجاز بهاتين العلامتين اصلاً فالحق في الجواب ان يمنع تبادر المعنى المجازي في
في اللفظ البالغ الى هذا الحد على كونه مجازاً وحقيقة بل نقول ان اللفظ اذا بلغ في كثرة الاستعمال في المعنى المجازي
بحيث ينصرف الذهن اليه عند عدم الاقتران بالقرينة الظاهرة ويتوقف ارادة المعنى الحقيقي على الاقتران بها انقلب
المجاز حقيقة والحقيقة مجازاً قال العلامة في النهاية الحقيقة قد تصير مجازاً وبالعكس فان الحقيقة اذا قل استعمالها
صارت مجازاً عرفياً والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية **فالثاني** النقض بالمشترك فان فهم المعنى منه موقوف على
القرينة مع كونه حقيقة **والجواب عنه** قد سبق مفصلاً مع سائر ما يتعلق بالمقام فلا وجه للاعادة **فعلى هذا** فقد ثبت
العلامة من الانتقاض لكن يرد ان العلامة بهذا العنوان لا نعرف فرقاً بينها وبين ما تقدم من التبادر وعدمه بل في
النظر انها ذلك وانما الاختلاف بينهما بالعبارة فجمعها في الذكر على ما وقع من بعض المحققين غير جيد واما جمعنا بينهما
مع ذلك للتنبيه على ذلك مع بعض الفوائد **الرابع عشر عدم صحة السلب** ان قيل قد اشتهر في الالسنة وادعي عليه البرهان
والدلالة ان اللغات لا تثبت بالدليل فكيف يجوز الاستدلال بالامور المذكورة على اثبات المجاز والحقيقة اذ قولهم
هذا اللفظ في هذا المعنى حقيقة لانه متبادر منه او لم يصح سلبه عنه وفي ذلك المعنى مجاز لان غيره متبادر منه او يصح
سلبه عنه وهكذا اثبات للغة بالدليل **قلنا** هذا الاستدلال ليس مما منع منه في المقام لان مرجعه الى الوضع بيان
ذلك هو ان تبادر المعنى على ما عرفت معلول لوضعه له وكذا الكلام في عدم صحة السلب اذا الظهر شيء منهما

بعد

في تحقيق الواسطة بين المجاز والحقيقة

بعد التصفح في الاصطلاح يعلم الوضع لما تقدم من ان العلم بالمعلول يستلزم العلم بالوضع وهكذا الاشكال
مثل ما يقال ان اللفظ في هذا المعنى حقيقة لتصريح الواضع بانه وضعه له وكذا الكلام في تبادر الغير وصحة السلب فان
منشأهما عدم الوضع فيستدل بهما عليه وهذا كما يقال ان اللفظ في هذا المعنى مجاز لتصريح الواضع بانه
غير الموضوع له **وبالجملة** لا شبهة في ان لكل اصطلاح معان حقيقية ومجازية وان لكل منهما خاصة يطلع المتتبع
عليها فيلزم من العلم بذي الخاصة والامر كذلك الخاصة خاصة هف ولعلك تطلع على زيادة تحقيق في ذلك فيما بعد
ان شاء الله تعالى **الباب الثالث** في تحقيق الواسطة في الالفاظ بين الحقيقة والمجاز وتعارض الاحوال وفيه فصول
الاول في تحقق الواسطة بينهما وجواز انفكاك كل منهما عن الآخر وفيه مباحث **الاول** ان اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا
مجازاً فيكون واسطة بينهما وذلك في مواضع **الاول** في اللفظ الموضوع قبل الاستعمال في الموضوع له وغيره فانه
لا يكون حقيقة ولا مجازاً لما عرفت سابقاً من اعتبار الاستعمال في حديهما **وبالجملة** المأخوذ في حد كل منهما قيدان
بعيد وقريب اي اللفظ المستعمل والمتحقق فيما نحن فيه انما هو البعيد فقط وتحققه غير كاف لتحقق حديهما القريب لعدم
استلزام العام للخاص نعم بالنسبة اليهما وان كان تحقق القريب مستلزماً لتحققه كما ان انتفاء البعيد مستلزم
لانتفائه لوضوح استلزام تحقق الاخص للاعم ولهذا كلما كان الجنس اقرب كان اشتماله على الذاتيات اكثر
واستلزام انتفاء الاعم للاخص **والثاني** الالفاظ المهملة فانها ايضاً غير متصفة بالمجاز والحقيقة لابتناء الاتصاف
اليهما بالوضع المنتفي فيها **والثالث** الالفاظ الموضوعة المستعملة في غير معانيها غلطاً اما عدم اتصافها بالحقيقة فلانها
بالنسبة الى ذلك الاستعمال غير مستعملة فيما وضعت لها وهو ظاهر واما عدم اتصافها بالمجاز مع تحقق الوضع
والاستعمال في غير الموضوع فلما تقدم من ان المجاز الذي كلامنا فيه هو الملحوظ فيه العلاقة والمناسبة و
هنا منتفية فهذه المواضع قد وجدت فيها اللفظ مع عدم الاتصاف بالحقيقة والمجاز والسر في ذلك انهما
لما كانا وجوديين غير مجتمعين في محل واحد من جهة واحدة ولم يكونا من المتناقضين ليكون التقابل بينهما تقابل



الضدين ومقتضى الضدين جواز خلو المحل عنهما كما لا يخفى **البحث الثاني** في جواز انفكاك الحقيقة عن المجاز
ويمكن التكلم في ذلك من كل من جانب المجاز والحقيقة **اما الثاني** فلأن الحقيقة على ما عرفت في المقدمة اللفظ
المستعمل في الموضوع له ولا شبهة في عدم استلزام استعمال اللفظ في الموضوع له استعماله في غيره **اما**
الاول فلأن المجاز على ما تقدم ايضاً اللفظ المستعمل في غير الموضوع له لاحدى العلائق بينه وبين الموضوع له

فيجوز ان يكون الموضوع له للفظ لا يكون بينه وبين غيره من المعاني شيء من العلاقة المعتبرة سواء كان ذلك المعنى
بسيطا او مركبا لكن لم يتحقق فيه الشرطان المتقدمان المعتبران في اطلاق لفظ الكل على الجزء ولا شبهة في امكان
ذلك ثم لو استعمل ذلك اللفظ في ذلك المعنى يكون حقيقة ولا يمكن اتصافه بالمجازية والسر في ذلك هو انه
كلما كان الشيء في تحصيله مفتقرا الى امور لم يكن وجوده الا بعد ما توقف تحصله على بعضها ولما كان المجاز متحصلا
متوقفا على اللفظ والاستعمال والموضوع له وغيره وعلاقة بينهما والحقيقة على الثلاثة الاول فلا يلزم من
تحققها تحققه على سبيل العموم فهو مقام الانفكاك الذي كلامنا فيه وان تحقق الاربعة لكن وجود الخامس
غير معلوم وهو كاف لاثبات المدعى فتامل الثاني ان هذا يقتضي كثرة الحقائق من المجازات وهو ينافي
ما اشتهر في الالسنة من الحكم على المجاز بالاكثرية ودفعه نقول ان ما ذكرناه دليل عقلي قطعي لا يكاد يبطل
فيه فاللازم صرف الهمة الى دفع معارضته فتحقيقه يقتضي ايضاح المقال في هذا المقام فنقول هذه المقالة
يحتمل معان خمسة الاول انها ثابتة على سبيل الاطلاق بالنسبة الى جميع الالفاظ فيما اذا كان المستعمل فيه
للفظ متعددا معنيين او اكثر ولم يثبت الوضع بالنسبة الى الجميع فمقتضى المقالة المذكورة على هذا اكثرية
المجاز من الاشتراك بمعنى ان كون اللفظ المستعمل في المعاني المتعددة حقيقة ومجازا اكثر من كونه حقيقة
في الجميع فاذا ثبت استعمال اللفظ في المعاني المتعددة وتردد بين كونه حقيقة في الجميع او في البعض ومجازا
في الاخر يحمل على الثاني لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ويؤيد هذا المعنى تمسكهم بتلك المقالة عند
معارضة الاشتراك والمجاز والكثرة بهذا المعنى للمجاز مسلمة وان ذهب مرجح الاشتراك الى خلافه وقد
سيجيء الكلام فيه مع جوابه لكن اللازم منه اكثرية المجاز بالنسبة الى الاشتراك ولا يلزم منه الكثرة
بالنسبة الى جميع الحقائق حتى يتوهم التنافي كما لا يخفى الثاني ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي
اكثر من استعماله في معناه الحقيقي ولعل هذا المعنى ممن تمسك بتلك المقالة عند معارضة التخصيص و
المجاز معارضا على من رجح التخصيص تمسكا بما اشتهر من قولهم ما من عام الا وقد خص وهذا المعنى
على قسمين احدهما استعمال كل لفظ له معنى مجازي في كل واحد من معانيه المجازية اكثر من استعماله في معناه
الحقيقي وثانيهما استعماله في معانيه المجازية اكثر من استعماله في المعنى الحقيقي وان لم يكن استعماله في
كل واحد من معانيه المجازية اكثر ولعل وجه اكثرية استعماله في المعنى المجازي القصد الى اتصاف الكلام

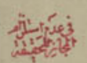
بالبلاغة

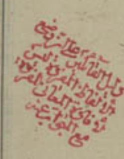
بالبلاغة بناء على انها لا تحصل الا باشتمال الكلام على اللطائف والنكات الزائدة التي لا تحصل الا
بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مفيدا لاصل المقصود من دون اعتبار مزية بها يعد
بليغا ومن ثم كان المجاز هو الغالب في كلام البلغاء والشعراء لكن دعوى الكثرة في المجاز بهذا المعنى
باطلاقها ممنوعة اذ لا شبهة في ان استعمال الالفاظ بين عامة الناس اكثر من استعمالها بين خاصتهم ولا ريب في
ان اكثر الاستعمالات الدائرة بينهم ليست بمجازات نعم اكثر الاستعمالات الدائرة بين الشعراء والخطباء وان كانت مجازات
لكنها غير كافية لاثبات الاكثرية على الاطلاق على ان ذلك غير مسلم على الاطلاق بل بالنسبة الى الخطب والاشعار فمن اين
تثبت اكثرية المجاز بالمعنى المذكور ثم حصر البلاغة في المجازات والاستعارات يستدعي اما عدم اشتمال الكتاب المجيد
على الحقائق او عدم كونه بتمامه بليغا والتالي بشقيه فاسد فالمقدم مثله والملازمة جلية اما بطلان الشق الثاني فلانه
غير محتاج الى البيان ضرورة ان القرآن بتمامه في اعلى مراتب البلاغة الذي هو حد الاعجاز واما بطلان الشق الاول
فكذلك ايضا لان اشتماله على الحقيقة مما لا يجوز انكاره وكيف مع ان الغرض الاصلي من البيان والاعلام نفي الاجمال و
الابهام ولا ريب ان المناسب لهذا الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز ولهذا ادعى سيد الاواخر والاوائل ومفخر
الاماثل والافاضل الذي قد انتهت اليه مراتب الفضيلة والسعادة وحاوت عليه السعادة الدنيوية والاخروية
استادنا بل استاد البرية في عصره دام الله افاداته وافاضته ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث هو الحقيقة وان
المجاز فيهما قليل جدا بالقياس اليها خصوصا فيما يتعلق فيهما بالاحكام والهنا ان البلاغة في الكلام على ما عرفها
ائمة المعاني والبيان مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته والمراد بالحال الامر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص من التاكيد
والاطلاق والحذف وعدمه ونحوها ولا شبهة في انه كما يحصل في المجازات كذا يحصل في الحقائق ثم على تقدير
تسليم الكثرة بهذا المعنى في المجازات لا يلزم منه اكثرية المجاز بحسب الوجود من الحقيقة لجواز ان يكونا متساويين
بل يكون المجاز اقل وجودا من الحقيقة ومع ذلك يكون الاستعمال المجازي اكثر بان يكون بعض الالفاظ حقيقيا
لا مجازا ومع ذلك كان استعمال جنس المجاز في المحاورات اكثر كما لا يخفى فعلى هذا يكون مرجع هذا المعنى الى ان استعمال اللفظ
الذي له معنى مجازي فيه اكثر من استعمال الحقائق الثالث ان الاستعمالات المجازية في المحاورات اكثر من الحقيقية
والفرق بينه وبين المعنى الثاني هو ان كثرة الاستعمال في المعنى المجازي انما كانت مفروضة في المعنى الثاني بالنسبة
الى كل لفظ بخلافه هنا فان المعتبر فيه اكثرية الاستعمالات المجازية فيجوز ان يكون استعمال بعض الالفاظ في معناه

الحقيقي وبعضها اكثر بحيث اذا لوحظ مطلق الاستعمال في المعنى المجازي كان اكثر ثم ان الكلام في تحقق الكثرة
هنا كالكلام في السابق الا ان الامر هنا اسهل منه كما لا يخفى على المتأمل وعلى فرض تسليمها غير منافية للمدعى لما
تقدم انفا حاصله ان هنا اربعة اشياء قلة الوجود وكثرته وقلة الاستعمال وكثرته فلو كانت قلة الوجود مستلزمة
لقلة الاستعمال وكثرته مستلزمة لكثرته او كانت قلة الاستعمال مستلزمة لقلة الوجود وكثرته لكثرته ثبت المنافاة
لكن عدم الاستلزام في جميع ذلك مما لا يخفى لارباب والرابع هو ان المجاز اكثر من الحقيقة في الايات القرانية والاحاديث
النبوية والائمة عليهم الاف السلام والتحية ولعل هذا المعنى يظهر من النظر الى المقصود الاصلي والغرض الكلي
في تدوين علم الاصول وتحقيق مسائله ومبانيه ولا شبهة في ان البحث عن الفاظ القران والحديث على نحو مبني عليه
استنباط الاحكام الشرعية فينبغي حمل كلامهم على ما يتعلق بهما فعلى هذا يكون المراد من قولهم ان المجاز اكثر هو المعنى المذكور
لكنا نمنع تحقق الكثرة بهذا المعنى ايضا وقد عرفت سنده ثم ان المقصود الاصلي من علم الاصول وان كان ما ذكر
نقطع بعدم اختصاص القواعد المذكورة فيه بالكتاب والسنة واشتراك الكلمات الخارجة في سلك الالفاظ فيها واثر ليس
مقصودهم انحصارها فيها ايضا الاشبها فيما نحن فيه فان جماعة منهم نسبوا المقالة المذكورة الى ابن جني وهو من ائمة
اللغة وعلى فرض التسليم نمنع كونه منافيا للمدعى لوضوح ان اكثرية المجاز من الحقيقة في خصوص الكتاب والسنة
غير مستلزمة لاكثرية مطلق المجاز من الحقيقة كما لا يخفى على ذي فطنة ودراية والخامس ان يكون المراد اكثرية المعاني
المجازية من المعاني الحقيقية وهذا الاحتمال اما ان يكون المراد اكثرية المعنى المجازي بالنسبة الى كل معنى حقيقي بان يكون لكل
معنى حقيقي معنى مجازي متعدد او لا بل المجموع بالنسبة الى المجموع بان يكون مجموع المعاني المجازية اكثر من مجموع المعاني الحقيقية
وان لم يكن لبعضها معنى مجازي مطلقا ولو كان واحدا وعلى التقديرين اما ان يكون المراد ما يمكن استعمال اللفظ
فيه مجازا وان لم يستعمل فيه بالفعل او لا بل ما يتحقق فيه الاستعمال بالفعل فهنا اربعة مقامات ينبغي التكلم في الكل ليتبين
الحال ويظهر حقيقة المقال الاول ان يكون المراد اكثرية المجاز بالنسبة الى كل معنى حقيقي وان لم يتحقق الاستعمال
الفعلي والكثرة بهذا المعنى متوقفة على دعوى تحقق العلاقة المصححة للتجوز في جميع المعاني وامتناع تحقق معنى لا يكون
بينه وبين غيره من المعاني واحد منها وهي ممنوعة وعلى من يدعي ذلك الاثبات وللمانع يكفي الاحتمال وعلى فرض
التسليم لا يثبت منه اكثرية المجاز من الحقيقة بالمعنى المعروف من اعتبار تحقق الاستعمال في صدق المجاز ومحض امكان الاستعمال
في المعاني التي هي اكثر من المعاني الحقيقية مع عدم ثبوت الوقوع غير كافية لذلك ومن هنا ظهر بعد حمل الكثرة

المجاز

المجاز من الحقيقة على هذا المعنى كما لا يخفى والثاني كالاول مع دعوى الاستعمال الفعلي ولا ريب ان هذا المعنى
متوقف على ثبوت المعنى الاول وحيث قد عرفت عدمه يظهر لك حاله وعلى فرض تسليم ثبوته دعوى ثبوت الاستعمال
في الجميع ممنوعة وقد عرفت وجهه والثالث ان يكون المراد اكثرية مجموع المعاني المجازية من مجموع المعاني الحقيقية و
ان لم يكن لبعضها معنى مجازي اصلا ويكون المراد بالمعنى ما يمكن فيه الاستعمال وان لم يتحقق الاستعمال الفعلي
والاكثرية بهذا المعنى لا شبهة في صحتها وتحققها لا تردد انه يمتنع ان لا يكون لبعض المعاني الحقيقية معنى مجازي
اصلا لكن الغالب تعدد المعنى المجازي للمعنى الحقيقي الواحد بان يكون بينه وبين جملة من المعاني علاقة مصححة للتجوز
بحيث اذا لوحظ مجموع المعاني المجازية يكون اكثر من المعاني الحقيقية لكن حال حمل اكثرية المجاز على هذا المعنى
في البعد وعدم المنافاة للمدعى على فرض التسليم كما تقدم والرابع ان يكون المراد اكثرية المجموع من المجموع
من الاستعمال الفعلي والفرق بينه وبين القسم الثاني مثلا هو ان المعتبر هنا اكثرية استعمال اللفظ في المعنى
المجازي من استعماله في المعنى الحقيقي وهنا اكثرية وجود المجاز من الحقيقة وان كان الاستعمال في المعاني
الحقيقية التي يكون اقل وجودا اكثر وفي المعاني المجازية التي يكون اكثر وجودا اقل وهل الاكثرية بالمعنى المذكور
مسلم ام لا الظاهر نعم لان الغالب في الالفاظ ثبوت الاستعمال بالنسبة الى معان متعددة لو تحقق الوضع لا بالنسبة
الى واحد منها فيلزم ان يكون اللفظ في غيره مجازا اذا تحقق ذلك نقول ان اللازم من ذلك وان كان اكثرية المجاز
من الحقيقة بحسب الوجود من الحقيقة الا انا نمنع ان مقتضى ما تقدم اكثرية المعاني من المجازات حتى يكون اكثرية المجاز
وجودا منافيا لذلك لان ذلك غير مناف لما تقدم لان القدر اللازم من ذلك جواز انفكاك الامر الموقوف على غيره
عما يتوقف على بعضها ولا يلزم منه الاكثرية لجواز تحقق الامور الموقوف عليها في معان متعددة بالنسبة الى معنى
حقيقي واحد يحصل التعدد في المجاز والحقيقة واحدة فيمكن ان يكون ذلك موجبا لتحقق الاكثرية من الحقيقة مع
افتقار المجاز الى جملة من الامور والحقيقة الى بعضها كما لا يخفى وذلك لان مقتضى ما تقدم انما كان اكثرية الحقائق و
كان الموقوف عليه للحقيقة جزء ما يتوقف عليه المجاز اذ حينئذ يكون النسبة بينهما عموما مطلقا بان يكون المجاز
اخص مطلقا فالحقيقة كان مستلزما لتحقق الحقيقة من غير عكس وهو بين الفساد لما عرفت من ان الاستعمال في الحقيقة
في الموضوع له وفي المجاز في غيره وايضا ان الموضوع له في الحقيقة انما يعتبر لاستعمال اللفظ فيه وفي المجاز المناسب
المستعمل فيه معه والاعتباران متغايران ولذا عدا من المتضادين كما قدمنا والثامن ان المجاز لو كان اكثر يمتنع





الحكم بالمجاز به في مقام الشك لكون الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب وح يكون الأصل في الاستعمال المجاز وهذا
ينافي ما اشتهر بينهم من ان الأصل في الاستعمال الحقيقة **قلنا** هذه المقالة تمسك بها فيما اذا علم المعنى الحقيقي والمجازي
وكان الجهل بالنسبة الى المراد المستعمل فيه فيقال الأصل في الاستعمال الحقيقة اي الظاهر ان يكون المراد المعنى الحقيقي
على انه يمكن ان يقال ان مرجح المعنى الرابع اكثرية المجاز وجودا او قلته استعمالا او بعكسه للرابعة الحقيقة نعم يقول
المذكور يحقق المقالة المذكورة ويؤكدها بل دليل عليه ومنشأ له ولو قلنا معنى الأصل في الاستعمال الحقيقة
الأصالة بل على كون اللفظ حقيقة في المستعمل فيه بناء على انه اذا كان اللفظ اكثر استعمالا في المعنى الحقيقي و
استعمالا في المعنى المجازي يحكم في مقام الشك على الحقيقة لما اعترفه به من الحاق الظن الشيء بما هو الأغلب
ويجيء في المقام زيادة تحقيق في محل اليق ان شاء الله تعالى **البحث الثالث** في عدم استلزام المجاز الحقيقة وعدمه
مما اختلف فيه والمختار وفاقا للأكثر من الأعلام العدم ايضا واستدل للقائلين بالاستلزام منهم السيد المرتضى رح
عنه بانه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لزم تحقق الوضع من دون ان يستعمل اللفظ فيما وضع له والتالي باطل فالمقدم
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلأن وضع الألفاظ لاجل افادة المعاني المركبة وحيث لم يستعمل
في الموضوع له اصلا لا يفيد المعاني المركبة فيلزم عراء الوضع عن الفائدة **اما اولا** فلانه مبني على ما ذكره من انه
يجوز ان يكون المقصود من وضع الألفاظ المفردة افادة معانيها المفردة لاستلزامه الدور لان افادة اللفظ المعنى
للمخاطب متوقفة على العلم بوضعه له والعلم بوضعه له متوقف على العلم بذلك المعنى ضرورة ان العلم بوضع اللفظ
لمعنى لا يمكن الا بعد العلم بذلك اللفظ والمعنى فلو كان وضع اللفظ لافادة معناه يكون العلم بذلك المعنى موقوفا على
افادة اللفظ اياه فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال وحيث قد كان وضع الألفاظ للإفادة وعلم جواز
كونه للمعاني المفردة تعين انه لأجل افادة المعاني المركبة **واما الثاني** فلوضوح ان الاطلاع على ما في ضمير المخاطب يمكن
بالإشارة مثل الهز والإشارة اما بالألفاظ او بغيرها وحيث قد كان الكلام والإشارة اللفظية نوع من أسهل
التعبير عن المعنى المقصود لفظة بخصوصه وهو المراد بالاستعمال فاذا لم يعبر عنه باللفظ لم يحتج في التركيب فلا يمكن الا
المعاني المركبة فيلزم عراء الوضع عن الفائدة وهو غير جائز لان الفاعل المختار لا يكون فعله الا لأجل غرض وفائدة
وفيه نظر من وجوه **اما اولا** فلأن المراد من عدم جواز كون المقصود من وضع الألفاظ افادة معانيها ان كان
الافادة الابتدائية اي معرفة المعاني فالملازمة مسلمة لما ذكره من ان افادة اللفظ المعنى للمخاطب مسبوقة على علمه

المعنى

المعنى الى آخره لكن لا يثبت منه المدعى من انه لا يكون المقصود من وضع الألفاظ افادة معانيها مطلقا لان نفي الخاص
لا يستلزم نفي العام او مطلق الإفادة وان كانت ثانوية بمعنى العلم بالمعنى على انه مراد للمتكلم فالملازمة ممنوعة
لوضوح ان مسبوقية الإفادة الابتدائية على العلم بالمعنى لا تستلزم مسبوقية الإفادة الثانوية عليه
والحاصل نحن نقول ان حصول المعنى في الذهن على انه مراد المتكلم موقوف على افادة اللفظ اياه وافادته اياه موقوفة
على العلم بوضعه له وهو موقوف على حصوله في الذهن لا من هذه الحيثية فينتج ان حصول المعنى في الذهن على انه
مراد للمتكلم موقوف على حصوله في الذهن لا مطلقا وهو ليس بدور لاختلاف الحيثيتين **ثم** على تقدير التسليم نقول انما
يتم ذلك في الألفاظ التي يكون الوضع والموضوع له كلاهما فيها اما عاما او خاصا واما اذا كان الوضع عاما والموضوع له
خاصا فلا اذ نقول يجوز ان يكون وضع تلك الألفاظ لأجل افادة المعاني المخصوصة والعلم بالوضع غير متوقف على العلم
بخصوصها كما لا يخفى **ثم** ان وضع الألفاظ المفردة لأجل افادة المعاني المركبة يحتمل معنيين **الأول** ان يكون الألفاظ
المفردة مبنية لها **والثاني** ان يكون وضع الألفاظ المفردة لأجل تحصل التراكيب وتحصلها لأجل افادة المعاني المركبة
ان وضع الألفاظ المفردة لاجل افادة المعاني المركبة **والأول** فاسد لوضوح ان اللفظ انما يفيد بمعونة الوضع الموضوع
له وبسبب افادته اياه قد يفيد غيره عند قيام القرينة المانعة عن ارادته كما في المجازات على ما سبق تحقيقه ما لا
علاقة له وحيث لم يكن المعاني المركبة موضوعا لها للألفاظ المفردة ولا هي مفيدة للمعاني الموضوع لها اي المعاني
كما هو المفروض حتى يمكن باستمداد افادتها اياها افادتها غيرها على فرض التسليم فكيف يمكن افادتها
اياها وحيث قد ثبت عدم جواز ارادة هذا المعنى من الكلام تعين ارادة المعنى الثاني في المقام وعليه نقول
الدليل المذكور لو كان تاما لدل على عدم كون الوضع في المركبات لافادة المعاني المركبة ايضا لجريانه بعينه
اذ نقول ان افادة المركب المعنى للمخاطب موقوفة على علمه بوضعه له وعلمه بوضعه له متوقف على علمه بما يفيد
فلو كان العلم به مستفادا من اللفظ لزم الدور ولا مدفع له الا بما ذكرناه وهو مشترك بينها وبين الألفاظ
المفردة **والحاصل** ان ما ذكره منظور فيه نقضا وحلا اما النقض فبالألفاظ المركبة واما الحل فبما تقدم في رد
المقدمة الأولى وههنا بانا لا نسلم توقف استفادة المعنى من المركب على علم المخاطب بوضعه له لان العلم باوضاع
الألفاظ المفردة كاف لذلك فعند اجتماع الألفاظ المفردة مع العلم باوضاعها يحصل معنى المركب وان لم يعلم
وضعه بخصوصه **قلنا** لو كان استفادة المعنى من المركب لأجل العلم باوضاع المفردات مع عدم العلم بوضع المركب

لزم ان يكون المفهوم من المركبات المختلفة الهيئات عند عدم الاختلاف في المفردات واحدا فيلزم ان يكون
من زيد غلام بالتركيب الاسنادي عين المفهوم من زيد الغلام بالتركيب التوصيفي والمفهوم منهما عين
المفهوم من غلام زيد بالاضافي وكذا يلزم ان يكون المفهوم من المركبات المتفقة في الهيئة عند اختلاف المفردات
مختلفا والتالي باطل والمقدم مثله والملازمة ظاهرة وبطلان التالي اظهر لانا نقول ان هذا انما يلزم لو كان
العلم بوضع المفردات بمجردها كافيا لذلك ونحن لم نقل بذلك بل نقول ان العلم باوضاع المفردات مع العلم بهيئات
حركات تلك الالفاظ الدالة على النسب المخصوصة مفيد لتلك المعاني والمفردات وان كانت غير مختلفة فيهما
لكن الحركات والهيئات لما كانت مختلفة يجوز ان يكون اختلاف المعاني لذلك لانا نقول ليس المراد من العلم باوضاع
المركبات الا العلم بكون هيئة خاصة دالة على معنى خاص ومعينة له وهيئة اخرى على آخر وهكذا كما مر بحيث
قد عرفت بتوقف فهم المعنى على العلم بذلك فلا بد من الاعتراف بتوقف فهم المعنى من المركب على العلم بالوضع
وهو المطلوب نعم يمكن ان يستدل على عدم كون المقصود من وضع الالفاظ المفردة افادة معانيها بانه لا
فان وضع الالفاظ لابراز ما في الضمير واعلام ما في البال لطلب شيء او ذكره ونحوهما لا يتصور مع انفكاك
عن التركيب فيكون وضع الالفاظ لاجل افادة المعاني المركبة لا المفردة من هذه الجهة والدلالة على مجرد
المعاني المفردة وان كانت ممكنة كزيد وعمرو وبكر ونحوها الا انه ليس مما يترتب عليه كبير فائدة حتى يكون الوضع
لذلك والدليل بهذا المنوال لا يخفى اختصاصه بالمفردات وعدم جريانه في المركبات ثانيا فلان الدليل المذكور
بعد تماميته انما يدل على استلزام الوضع الحقيقة بل هو في الحقيقة دليل عليه وبواسطته يدل على استلزام
المجاز الحقيقة نفي الحقيقة لا ارتباط بينهما بالمرة والمدلول كما يظهر للمتأمل مع انك قد عرفت فساده مما
تقدم من ان من الوسايط بين الحقيقة والمجاز اللفظ الموضوع الغير المستعمل في الموضوع له وغيره فتأمل ثالثا
فلان حديث وضع المفردات لاجل افادة المعاني المركبة لا مدخلية له في اثبات الالزام اصلا اذ المقصود
تقدير عدم استلزام المجاز الحقيقة تحقق الوضع مع عدم استعمال اللفظ في الموضوع له وهو متحقق ولو كان
وضع الالفاظ لافادة المعاني المفردة كما لا يخفى فتأمل رابعا فلانا لا نسلم عند عدم استعمال اللفظ
في الموضوع له يلزم خلو الوضع عن الفائدة لوضوح ان تحقق المجاز فائدة عظيمة بل من اهم الامور المعتبرة في الفصاحة
والبلاغة فيمكن ان يكون وضع اللفظ مع عدم استعماله في الموضوع له لاجل ذلك لوضوح عدم امكان تحقق

مع انتفاء الوضع واما مع تحققه وانتفاء الاستعمال فلا كما لا يخفى ثم على تسليم انحصار فائدة الوضع في الاستعمال
في الموضوع له نقول اللازم حينئذ عند عدم الاستعمال فيه عدم ترتب الفائدة على الفعل الاختياري ولا مضايقة فيه
المحذور صدور الفعل الاختياري لا لفائدة فيمكن عدم ترتب الفائدة مع كون الفعل لها والمحذور انما يلزم لو كان
الفعل لفائدة مستلزما لترتبها عليه او عدم ترتبها مستلزما لعدم كونه لها لكن فساده غني عن البيان مع انه قد
مر الكلام عليه مشروحا في النقض بالمشترك في حد الحقيقة والحاصل ان المعتبر في صدور الفعل الاختياري عن العاقل
الفائدة لا مطابقته للواقع واللازم على تقدير عدم الاستعمال عدم مطابقته لا عدم الاعتقاد فاللازم غير محذور
والمحذور غير لازم لكن لا يخفى عليك ان هذا انما يصح فيما اذا لم يكن الباري تعالى واضعا اذ صدور الفعل لاجل
الفائدة وان لم يترتب عليه انما يصح اذا لم يكن الفاعل عند الفعل عالما بعدم ترتبها عليه فينحصر ذلك بالنسبة
الى غير الله تعالى واما اذا كان عالما بذلك كما هو في حقه تعالى اذ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض
فلا اذ صدور الفعل لاجل فائدة مع العلم بعدم ترتبها عليه في قوة كونه لا لفائدة كما لا يخفى فيختص الجواب بما
قبل التسليم وحيث قد ظهر فساد القول المذكور تعين القول الآخر وهو عدم استلزام المجاز الحقيقة لكن اختلف
اصحاب هذا القول على فريقين فبعضهم تعدى عن الامكان وادعى الوقوع والثبوت بمعنى ان المجاز من غير حقيقة
كما انه ممكن عقلا وواقع لغة لكنه نادر واستدل لذلك بانه لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لما تخلف
عنها والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة واما بطلان التالي ففي كل من الالفاظ المركبة والمفردة اما الاول
فلان قولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل ونحوهما من المركبات مجازات لا حقائق لها قطعا وذلك
عند من اثبت مشترك الالزام اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز قطعا فيجب ان يكون هذه المركبات موضوعة لمعنى محقق
ليس كذلك وفيه نظر اما اولا فلان المراد بالمعنى المتحقق ان كان معنى متحققا في الخارج كما هو الظاهر من الكلام
بطلان التالي لكن الملازمة ممنوعة ضرورة ان اللازم في المجاز وضعه لمعنى واما كون ذلك المعنى متحققا في الخارج
فلم يشترطه احد بل لا وجه له ان قلت ان المجاز لما كان منوطا على العلاقة بين معناه وبين الموضوع له كما عرفت
مفصلا فلا بد ان يكون الموضوع له متحققا في الخارج حتى يمكن للمتجوز استعلامها فيمكن له التجوز فلو لم يتحقق
المعنى لم يمكن التجوز لان العلم بالعلاقة شرط فيه وهو مع عدم تحقق المعنى ممتنع وامتناع الشرط يستلزم
امتناع المشروط لكن التجوز واقع كما هو المفروض فيلزمه تحقق المعنى قلنا اشتراط التجوز بالعلم بالعلاقة مسلم لكن

توقفه على تحقق المعنى في الخارج ممنوع بل الموقوف عليه هو تعقل المعنى لا تحققه في الخارج ان قيل سلمنا ان الموقوف
عليه تعقل المعنى لكنه يحتاج الى سبيل فليكن التحقق الخارجي قلنا حصر الطريق في التحقق الخارجي ممنوع كما
لا يخفى وكما يمكن ان يكون طريق التعقل ذلك كذا يمكن ان يكون غيره فليكن ما نحن فيه ذلك ثم نقول ان
اللازم اطلاع المتجوز على العلاقة لا المستمع ثم نقول يمكن ان يكون المتجوز في المقام هو الواضع فانه لما وضع اللفظ
للمعنى المتعقل عنده ولاحظ العلاقة بينه وبين ما يناسبه استعمل اللفظ فيه ثم تبعه المستعملون في ذلك فاشتهر الاستعمال
او يكون المتجوز غيره لكن ممن اطلع على الموضوع له منه فاستعمله في المعنى المجازي بعد ملاحظة العلاقة ثم اشتهر مع
لا نعم انحصار لزوم الاطلاع على العلاقة في المتجوز ممنوع اذ الاستعمال لا بد ان يكون بحيث يظهر سره وهو
عدم تحقق المعنى غير ممكن لانا نقول بعد تسليم المقدمة اللازم اطلاع سر الاستعمال على غالب المتجوز لا كل احد
بين المتجوز اياه على الموضوع له لم يظهر عليه سر الاستعمال ثم لما ظهر المستعمل فيه على غيره استعملوا اللفظ فيه وان
كان المراد من المعنى المحقق اعم من ذلك فقول الملازمة وان كانت مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع اذ غاية ما يلزم
عدم ظهور المعنى الموضوع له وهو غير مضر لما عرفت من ان اللازم اطلاع المتجوز على المعنى لا كل احد
انما يتم اذا كان عدم الظهور عندنا مستلزما لعدم الظهور عند الكل او الظهور عند البعض كالمتجوز مثلا مستلزما
للظهور عند الجميع لكن الضرورة قاضية بفسادهما كما لا يخفى قوله وما قيل فلان الاسد لا لا مبني على توهم
اعتبار الوضع الشخصي في المركبات حيث رأى المفردات كالاسد مثلا اذا استعمل في المعنى المجازي مع ان
ذلك اللفظ بخصوصه موضوع للحيوان المفترس فتوهم ان ما نحن فيه لا بد ان يكون ايضا مثل ذلك والحال
ان خصوص قامت الحرب على ساق لم يكن موضوعا للمعنى وهو توهم فاسد اذ الوضع في المركبات نوعي على ما تقدم
تحقيقه في المقدمة فيكفي في وضع المركبات ثبوت الوضع في نوع الهيئة وهو متحقق فيما نحن فيه ايضا اذ
لا شبهة ان التركيب في المقام اسنادي وثبوت الوضع في نوع الهيئة الاسنادية مما لا ريب فيه وهو كاف
لثبوت الوضع في المركبات المذكورة قوله فالحق في الجواب عن اصل الاستدلال ان يقال ان الكلام في المجاز اللغوي
والمجاز في هذه المركبات على التقدير المذكور انما هو في الاسناد وهو مجاز عقلي كما سيجيء توضيحه ولا وجه
للتمسك بها في المقام قوله تحقيقها على تعبير قول معد الجواب عن دليل الخصم تقتضي ان يقال ان الحقيقة كما تنقسم الى
لغوية وعقلية كذلك المجاز منقسم الى عقلي ولغوي فالحقيقة العقلية اسناد الفعل او معناه كالمصدر واسم الفاعل

والمفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والظرف الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر والمجاز العقلي اسناده الى
غير ما هو له الى اخره ثم نقول ان مراد المستدل من دعوى التجوز في قامت الحرب على ساق اما في الاسناد او في
المفردات او فيهما قوله على الاول نقول انه ح يكون المجاز عقليا اذ القيام على الساق حقيقة صفة لاهل الحرب وقد
نسب اليها ثم نقول وعلى فرض التسليم ان تحقق التجوز من غير حقيقة لكنه خارج عما نحن فيه اذ الكلام في المجاز
اللغوي الذي هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له قوله وعلى الثاني بان يكون القيام مجازا عن الاشتداد والساق عن
الارجل الحرب واسبابها يكون الحرب محمولا على ظاهره نقول ان التجوز وان كان لغويا لكنه غير مثبت للمدعى
لوضوح تحقق استعمال كل من لفظي القيام والساق في معناه الحقيقي فالمعنى اشتد الحرب على النبي فالاسناد
ح حقيقي قوله وعلى الثالث نقول لا حاجة الى تكلف هنا لامكان الاستغناء باحد المجازين عنه وعلى فرض التسليم
مثبت للمدعى على ما مر وكذا الكلام في شابت لمة الليل فان التجوز فيه اما في الاسناد بان يقال ان الشيبة صفة
لذي الشعور حقيقة كالانسان واسنادها الى غيره اسناد للشيء الى غير ما هو له ح نقول على تقدير تسليم تحقق
التجوز من غير حقيقة يكون ذلك مجازا عقليا لا حقيقة عقلية له وقد عرفت ان الكلام في المجاز اللغوي واما
في المفردات بان يكون شابت مجازا عن ابيضت ولمة بضم اللام وتخفيف المفتوحة بمعنى الجماعة مجازا عن المعظم
المعنى المفضي معظم الليل ويكون المقصود التنبيه على قرب الصبح او يكون شابت مجازا عن ابيضت ولمة الليل مجازا
عن سوادها وظلمتها اي ابيضت وزالت ظلمة الليل ويكون المقصود التنبيه على طلوع الفجر ح ان التجوز وان كان
لغويا لكنه غير مثبت للمدعى لما عرفت واما فيهما فانه مع تسليم خروج الشق الاول منه على النحو الذي مر قد عرفت
الجواب عنه واعلم ان بعضا منهم حمل المثالين المذكورين على الاستعارة التمثيلية بان يجعل قامت الحرب على
ساق تمثيلا لحال الحرب بحال من يقوم على ساقه ولا يقعد عنه وشابت لمة الليل تمثيلا للهيئة المركبة من الليل
وظهور بياض الصبح في سواده بحال ظهور الشيب في سواد الشعر وفيه تامل لان حاصل الاستعارة التمثيلية
على ما صرح به في المطول ان تشبه احدى الصورتين المنتزعتين من متعدد بالاخرى ثم يدعى ان الصورة المشبهة
من جنس المشبهة بها فيطلق على الصورة المشبهة اللفظ الدال بالمطابقة على الصورة المشبهة بها وهذا المعنى كما ترى
كما لا يخفى قوله وما مر من اي انفكاك الحقيقة عن المجاز في الالفاظ المفردة فلان لفظ الرحمن والافعال المنسلخة
الزمان اما الاول فلانه استعمل في الله تعالى ولا يستعمل في غيره واستعمال الرحمن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لان الموضوع

لما رادفوق القلب ودو الرحمة مطلقا حقيقة كانت او حكمية في الدنيا كانت او في الاخرة واي منهما كان استعماله
فيه تعالى فقط استعمال اللفظ في المعنى المجازي اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه استعمال اللفظ الموضوع
للمعنى المطلق في المقيد ولما كان المفروض اختصاص استعماله في حق الله تعالى ثبت انه مجاز لا حقيقة له وفيه
نظر لان مجازية الرحمن في الذات الاقدس ممنوعة بل الظاهر انه حقيقة لوجود خاصة فيكون من قبيل المنقول
فلا يلزم المجاز بل يجوز ان يكون النقل تعينيا او تعيينيا ولا يخفى عليك انه لا يمكن ان يكون النقل عرفيا
لكون اسماء الله تعالى توقيفية بل شرعي وح يترجح احتمال التعيني على التعييني ثم ان هذا كله على فرض تسليم
عدم استعماله في المعنى اللغوي مطلقا وهو ممنوع لجواز استعماله فيه قبل المنع الشرعي واثبات المراد موقوف
على دفع هذا الاحتمال **واما الثاني** فكعسى وحبذا ونحوهما من الافعال التي كانت هيئتها على هيئة الماضي الذي
وضع للدلالة على الزمان الماضي ولم يستعمل فيه بل استعمل في غيره فيتحقق المجاز من غير حقيقة وفيه ايضا نظير
ما سبق من النظر في الرحمن فلا يتم الاستدلال ثم ان اطلاق الفعل عليها منظور فيه لان الدلالة على احد الازمنة
الثلاثة ماخوذة في حده فكيف يصدق عليه مع انتفائها وليس الامر فيما نحن فيه مثل صيغ العقود كالبيع والنكاح
والصلح واشباهها فان الوضع فيها للمعاني العقلية وكذا الاستعمال فيها ثابت واطلاق الفعل عليها
استعمالها في المعاني الانشائية لذلك مع اشكال فيه واما فيما نحن فيه فالمفروض عدم ثبوت الاستعمال في المعاني
الفعلية مطلقا **لا يقال** ان الاستعمال فيها وان لم يثبت لكن الوضع ثابت فلكن اطلاق الفعل لذلك **لانا نقول** دعوى
ثبوت الوضع ممنوعة لاحتمال وضعه لما استعمل فيه وعلى من ادعى الاثبات والمانع يكفيه الاحتمال وعلى فرض التسليم
نقول الماخوذ في حد الفعل باتفاق النحاة على ما علمنا منهم الدلالة على احد الازمنة لا الوضع لذلك ويمكن
الجواب بان مبنى الايراد انما هو على تسليم كون اطلاق الفعل على عسى مثلا وغيره من الافعال بمعنى واحد وهو
غير لازم اذ القدر المعلوم اطلاق الفعل عليها فيمكن ان يكون مشتركا لفظيا **لا يقال** ان هذا الاحتمال مما ينسد به المقام
اذ المفروض ان عسى مثلا مجاز لا حقيقة وهو انما يكون اذا كان مستعملا في غير الموضوع له وهو هنا في احتمال
الاشتراك بالنسبة الى لفظ الفعل بين ما دل على الزمان المعين كضرب مثلا وبين ما لم يدل كعسى وانه في ذلك
من الثاني فيكون عسى مجازا وح قد ظهرت المناقشة في مقالة الفرقة المذكورة وجه مقالة الفرقة الاخرى
وهي منع الاستلزام مع دعوى الامكان عارية عن الوقوع في الاستعمال فهي الاخبار حينئذ واما الاعراض عن



ما عداها اليوم **الفصل الثاني** في تعارض الاحوال وغيره مما يتعلق بذلك المقال **اعلم** ان استفادة المعاني من
قد تكون متعسرة وذلك اما لعدم العلم المقتضي او لوجود المانع **اما الاول** فكما اذا لم يعلم وضع اللفظ والا
ح تتبع اللغات وتصفح موارد الاستعمالات ومن زال عنه جلباب التحمل الاستعلام **وبالجملة** فاللازم تحصيل
العلم بالوضع باي نحو اتفق **واما الثاني** فنقول اذا علم وضع اللفظ لمعنى وتعذر ارادته في مقام يبقى اللفظ
معطلا اما لو يقترن باحد الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار و
التخصيص فهذه الاحتمالات مانعة عن حصول التفاهم فلا بد للاصولي من البحث عنها ليظهر رجحان البعض على
الاخر فيتعين بالاختيار فيحمل اللفظ عليه هذا حاصل ما قيل في هذا المقام **اقول** اللفظ الذي لم يرد منه المعنى
الحقيقي المعلوم في الاستعمال المفروض لا يخلو اما ان يكون المستعمل فيه معلوما اولا وعلى الثاني لا يجدي ترجيح
واحد من تلك الاحتمالات اذ غاية ما يترتب عليه على فرض التسليم كون اللفظ في المعنى الذي اراده المستعمل
على ذلك الوجه ولا شبهة في انه بمجرده لا يكفي لحصول التفاهم في التخاطب كما لا يخفى **وعلى الاول** نقول ان
فيه بناء عليه معلوم سواء كان اللفظ فيه مجازا او منقولا او مشتركا وهكذا فالتفاهم ح متحقق سواء كان
الاستعمال على الراجح من تلك الاحتمالات ام لا فالبحث عن تعين الراجح والمرجوح منها لا مدخلية له في التفاهم
ويمكن ان نختار الثاني ونقول ان عدم ترتب الفائدة القائل بناء عليه انما هو اذا لم يعلم المعنى المشترك والمجاز
مثلا للفظ واما اذا كانا معلومين لكن لم يعلم انه ايهما هو مراد المستعمل فح لو لم يكن لاحدهما رجحان على الاخر لم يحصل
التفاهم اذ اللفظ يبقى مرددا بينهما بخلاف ما اذا كان احدهما راجحا على الاخر اذ ح يحمل اللفظ على الراجح
فيحصل التفاهم لكن هذا مع انه لا يستقيم بالنسبة الى جميع الاحتمالات اذ من جملتها النقل والاضمار والتخصيص
والتوجيه المذكور لا يتاتى بالنسبة اليها كما يظهر بعد التامل وفي الاشتراك والمجاز ايضا الا في بعض
الصور يتوجه عليه ما سنقف عليه في معارضة المجاز والاشتراك ويمكن ان نختار الاول ايضا ونقول ان البحث
عن تعين الراجح والمرجوح ليس لتحصيل التفاهم في المستعمل فيه المعلوم بل في غير ذلك الاستعمال **توضيحه** ان اللفظ
في المستعمل فيه المعلوم لو كان مجازا متى استعمل مجردا عن القرينة يحمل على المعنى الحقيقي الذي تعذر ارادته في المقام
وحمله عليه يفتقر الى قرينة فما لم يقترن بها لم يحمل عليه واما اذا كان منقولا الى ذلك المعنى فيكون الامر بالعكس
فعند استعماله مجردا عن القرينة وجب حمله على هذا المعنى وحمله على المعنى المنقول منه يفتقر الى القرينة

لو لم يترجح احد هذين الاحتمالين على الآخر وكانا متساويين في نظر المجتهد لم يمكن حصول التفاهم
بين الاثنين الذين لم يترجح احدهما على الآخر وكذا الكلام بالنسبة الى الاشتراك والمجاز فانه على
لم يحمل على احد المعنيين عند التجرد عن القرينة وكان اللفظ مجملاً وعلى الثاني قد عرفت الامر فيه ولو لم يترجح
احتمال التجوز على الاشتراك لم يحصل التفاهم وهكذا بالنسبة الى النقل والاشتراك فالامر فيه بعد ما ذكر
غني عن البيان وهكذا الامر بالنسبة الى التخصيص وكل من النقل والاشتراك فان الامر بين التخصيص والنقل
كالامر بين المجاز والنقل وبينه وبين الاشتراك كالامر بينه وبين المجاز بعين الكلام في مدخلية البحث عن ترجيح
كل من التخصيص والمجاز على الآخر في التفاهم فان اللفظ عند التجرد عن القرينة يحمل على المعنى الحقيقي ويحمل
على اي منهما كان يفتقر الى القرينة فلا تفاوت الحال بين التخصيص والمجاز فنقول مدخلية البحث عن ترجيح
منهما على الآخر انما هو عند قيام القرينة على انتفاء غيرهما من الاحتمال وانحصار الامر فيهما او ترجيحهما عليه مع
عدم معلومية المستعمل فيه فيهما اذ لو لم يكن لاحدهما رجحان على الآخر بقي اللفظ مرددا بينهما فلا يمكن الحمل
على احدهما فلا يحصل التفاهم فلا بد من البحث حتى يتعين الراجح فيحمل اللفظ عليه عند التعارض فلا يظهر
الثمرة المهمة للبحث عن الراجح منهما وذلك فيما اذا كان الكلام مثل اكرم الرجال فانه اذا انتفى احتمال غير المجاز
والتخصيص ودار الامر بينهما لكون المراد من لفظ الرجال بعضهم سواء كان اللفظ مجازا او العلاقة المشابهة
او مخصصا فالثمرة المهمة الموجبة للبحث عن تعيين الراجح منهما انما هو في اللفظين كما في قولنا اكرم العلماء
وعلم في الخارج عدم وجوب اكرام الجميع فح اما ان يحمل الامر على الاستحباب ويبقى لفظ العام على ظاهره او يخصص
العلماء ويحمل صيغة الامر على ظاهرها فعند ثبوت رجحان التخصيص على المجاز يحمل العام على خلاف ظاهره ويبقى
الامر على ظاهره وعند العكس بعكس الامر وعند التساوي يتوقف فلا يحصل التفاهم هذا تحقيق الحال ولا بد
الاعلام الى البحث عن تلك الاحوال ولعلك تطلع على زيادة من ذلك عند التعرض لكل منها على التفصيل بعون
الموفق المعين الجليل اعادة لما امر بتفصيل مقام اعلم ان الصور المتصورة بين الاحوال الخمسة عشر يحصل
بملاحظة واحد منها مع الاربعة الباقية ثم واحد منها مع الثلاثة الباقية ثم واحد منها مع الاثنين ثم منهما
وتحقيق المقام يستدعي التكلم في مباحث البحث الاول في معارضة الاشتراك والمجاز وقد اختلفوا في ذلك فالمشهور
على ما هو المشهور اولوية المجاز من الاشتراك والسيد الاجل وبعض من وافقه ذهبوا الى العكس ونحن نقول اولا

في معارضة المجاز والاشتراك

ان

ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول ان اللفظ اذا علم ان له معنيين معنى مجازي واستعمل في مقام وعلم عدم ارادة
احد المعنيين الحقيقيين ولم يعلم ان مراد المستعمل المعنى الآخر من المعاني الحقيقيين مثلا او المعنى المجازي فيرجح عند
المجاز ان المجاز خير من الاشتراك بمعنى انه اذا دار الامر بين ان يكون مراد المستعمل من اللفظ المعنى الاشتراكي
او المجازي فالمعنى المجازي اولى بالارادة من الآخر وعند ترجيح الاشتراك بعكس الامر وعلى التفصيل في ذلك
بانه ان كان استعمال ذلك اللفظ في المعنى المجازي اكثر منه في المعنى المشترك فالحمل على المجازي اولى وعند
العكس العكس وعند التسوية التوقف فيدخل اللفظ في حيز الاجمال ولا يجوز التمسك به في مقام الاستدلال
هذا عند تحقق الكثرة وعدمها ويمكن ان يكون الامر ايضا كذلك ويشكل الامر عند التعارض بين الخصوص
والنوع وان كان ترجيح الخصوص على النوع اولى والتحقيق في جميع هذه المواد ترجيح المعنى الاشتراكي في الارادة
بناء على ما فهم على ان ارادة المعنى المجازي عليه متوقفة على القرينة الصارفة وكذا حمل اللفظ عليه
ان القرينة المجازية منتفية فلا يجوز ارادته منه فيتعين المعنى الاشتراكي للارادة فيحمل اللفظ عليه لا يقال
ان ذلك مشترك الورود وكما ان ارادة المعنى المجازي متوقفة على القرينة كذلك ارادة احد معاني المشترك
وكما ان اللفظ لا يحمل على المعنى المجازي حالة التجرد عنها كذا لا يحمل على احد المعاني المشترك فلا فرق
من هذه الجهة لانا نقول ان الامر وان كان كذلك لكن القرينة في المجاز لا بد ان يكون صارفة عن المعنى الحقيقي سواء
كان واحدا او متعددا والقرينة في المشترك لا بد ان يكون معينة والتعيين قد يكون بدلالتها على ارادة
المعاني بخصوصه وقد يكون بدلالتها على عدم ارادة ما سوى المعنى الواحد فعند ذلك يتعين ذلك المعنى.
والمفروض فيما نحن انتفاء القرينة الصارفة ومراد الفرض جواز ارادة احد معاني اللفظ فالقرينة الصارفة
عن جميع المعاني الحقيقية منتفية بخلاف القرينة المعينة من قبيل الثاني كما يكون احد المعاني الحقيقية عند احتمال
المجازية محتملا كذا يكون المعنى المجازي عند احتمال الحقيقة محتملا فلا توجد القرينة المعينة ايضا الثاني ان حمل
اللفظ على المعنى الحقيقي لا يفتقر الى قرينة مانعة عن المعنى المجازي بالاتفاق بخلاف العكس كذلك فيكفي في تحقق
المعينة في المشترك ما دل على عدم ارادة غير واحد من معانيه الحقيقية وان كان المعاني المجازية محتملة وايضا
الاصل في الاستعمال الحقيقة بمعنى انه اذا كان للفظ معنى حقيقي ومجازي واستعمل في موضع ولم يعلم المراد
انه يجب الحمل على المعنى الحقيقي وهو اتفاق بينهم وهو اعم من ان يكون اللفظ مشتركا اولا ومقتضى ذلك الحمل على المعنى

الشريعة فيما نحن فيه من غير تأمل وتحقيق المقام يستدعي ان يقال كل لفظ اذا وقع في كلام لا يخلو اما ان يكون الموضوع له
معلوما اولا وعلى التقديرين اما ان يكون المستعمل فيه معلوما ام لا فههنا صور الاولى ان يكون الموضوع له والمستعمل
كلاهما معلوما فهذا لا يخلو اما ان يكون المستعمل فيه المعلوم هو الموضوع له فهو والاضحى الكلام فيه ان شاء الله تعالى والثانية
ان يكون كلاهما مجهولين واللازم فيها بذل الجهد في تحصيل العلم بالوضع فان حصل لا يخلو من سائر الاقسام فحكمه حكم
حكمها والا فحكمه حكم المجمل والثالثة ان يكون الموضوع له معلوما والمستعمل فيه غير معلوم والرابعة عكسه فالكلام هنا
في هاتين الصورتين الاولى ان يكون الموضوع له معلوما بخلاف المستعمل فيه والحكم فيه الحمل على الموضوع له لان
الاصل في الاستعمال الحقيقة اي الظاهر عند تجرد اللفظ عن القرينة ان يكون المستعمل فيه هو الموضوع له لوجوه
الاول انه لو لم يكن مرادا له ولم يحمل عليه فلا يخلو اما ان يحمل على المعنى المجازي او لا على شيء منهما والاخير باطل لاستلزامه
تعطيل اللفظ المستلزم لتعطيل الاحكام ولا شبهة في فساده وكذا الثاني لاطباقهم على ان حمل اللفظ على
المعنى المجازي وكذا ارادته منه موقوف على القرينة والمعروض انتفاؤها فتعين الاول لا يقال ان تجرد اللفظ عن القرينة
في نظرنا لا يستلزم تجرده عنها في نفس الامر لجواز ان يقرنه المستعمل بها ثم سقطت فحمله على المعنى الحقيقي يستلزم
حمل اللفظ على غير المراد للمتكلم منه لانا نقول انا لا ندعي القطع بارادة المعنى الحقيقي بل الظن بها والاحتمال المذكور ونحوه
لا ينافيه لان احتمال وجودها وسقوطها مدفوع بالاصل فيحصل الظن بارادته من اللفظ ولهذا نقول ان دلالة
الالفاظ ظنية وعلى تقدير الاقتران والسقوط لا مؤاخذة لان الخطاء في امثال المقام معفو والعامل معذور
ان قلت ان الترديد ليس بحاصر لان هنا احتمالا آخر وهو ان يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي وغيره قلنا هذا ايضا فاسد
لما مر من ان حمل اللفظ على المعنى المجازي مطلقا موقوف على القرينة وايضا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي
في ان واحد وهو غير مجوز عند المحققين وايضا يلزم ان يكون المعنى الموضوع له وغيره كلاهما معنى موضوعا له
للفظ لان فائدة الوضع الدلالة على المعنى من غير افتقار الى القرينة وقد عرفت مما سبق ان الوضع تعيين اللفظ
للدلالة على المعنى لذاته فيلزم ان يكون غير الموضوع له موضوعا له والثاني انه لو لم يكن الموضوع له مرادا
من اللفظ لزم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق وترجيح المرجوح على الراجح واللوازم باسرها باطلة
فالملزوم كذلك اما الملازمة فلان وضع اللفظ ازاء المعنى واحداث علاقة ونسبة بينهما يوجب
ظهوره منه عند الاطلاق وفهمه منه عند الاستعمال فالمخاطب العالم بالوضع عند سماعه ولا

ينساق ذهنه اليه لا يحمل وضعه الا اليه فلو لم يرد المخاطب ذلك بل غيره مع علمه بذلك وان لا اطلاع عليه الا من
قرينة عليه وتكليفه بفهم ذلك الغير كمكلف الامتثال وعدم ارادته ذلك الظاهر لزم ما ذكر ظاهر واما
الثاني فظاهر والثالث انه لو لم يكن المعنى الموضوع له في تلك الحالة مرادا من اللفظ لزم انتفاء الفائدة في
بعثة الرسل وانزال الكتب والتالي باطل فكذا المقدم اما الشرطية فلان المقصود منهما هداية الناس الى
صلاح المعاش والمعاد وهو موقوف على المخاطبة والافهام ولا شبهة ان تلك الثمرة انما يترتب على ما اراده
تعالى مثلا من الالفاظ لا غير فلو كان المعاني المرادة منها غير المعاني الظاهرة ولم ينصب قرينة على المراد انتفت
تلك الثمرة فيلزم منه انتفاء الفائدة من الرسل والكتب المنزلة في الالفاظ الغير المقترنة بالقرينة واما بطلان
التالي فلا يحتاج الى البيان وايضا ورد في الحديث ان الله تبارك وتعالى اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد
منهم خلاف ما هو لسانهم وما يفهمونه ان قيل ان كلا من الادلة لا يجدي نفعا بالنسبة الى الموجودين في
هذه الازمان وامثالها في فهم الآيات والاخبار لانهم ليسوا بمخاطبين بها حتى يكون الحجة في حقهم معانيها
الظاهرة عندهم فيحتمل ان يكون المعاني الظاهرة عند المخاطبين مغايرة للمعاني الظاهرة عندنا وعلى تسليم
الاتحاد يمكن دعوى الاقتران بالقرينة الصارفة عن تلك المعاني الظاهرة قلنا اختصاص الخطابات القرآنية
بالموجودين وان كان مسلما الا انا مكلفون بتحصيل فهمهم وندعي ان المعاني المفهومة منها عندهم هي المعاني المفهومة
عندنا فتكليفنا ابدا يحصل من مقدمتين الاولى ان هذا فهم الحاضرين والثانية كلما كان كذلك فهو حجة في
حقنا ينتج ان فهم الحاضرين حجة بالنسبة الينا اما الكبرى فبالادلة الدالة على الاشتراك في التكليف واما الصغرى
فلان الالفاظ لو كانت المعاني المفهومة منها عندهم هذه المعاني الظاهرة عندنا فهو المطلوب وان كانت غيرها
لزم النقل والتغيير والاصل العدم وكذا لو كانت هي المعاني الظاهرة لكنها قد اقترنت بما يصرف عنها فان احتمالها
بامر غير معلوم فيندفع بالاصل على ان اهتمام السلف في ضبط ما سمعوه وحفظهم العدد من غير اسقاط شيء
به المعنى ينافي الاحتمال المذكور والرابع الاجماع فان العلماء في جميع الاعصار والامصار لا ائمة العربية
والاصول اطبقوا على لزوم حمل اللفظ على المعنى الظاهر عند التجرد عن القرينة واحتجاجهم في امثال المقام
حجة ظهر مما ذكر ظهورا بينا انه اذا كان للفظ معنى حقيقي ومجازي ولم يعلم ان مراد المستعمل اي من المعنيين
ان اللازم حمله على المعنى الحقيقي وعدم جواز حمله على المجازي وهذا احد المعنيين المفهومين من قولهم الاصل

في الاستعمال الحقيقة متفق عليه بينهم الا في المجاز المشهور بناء على ما ذهب اليه بعضهم من تقديمه على
ولو عند التجرد عن القرينة على انه يمكن الجواب عن ذلك من وجهين الاول ان الكلام فيما اذا استعمل اللفظ
مجردا عن القرينة وهنا ليس كذلك لاحتمال ان يكون الشهرة قرينة المجازية عند ذلك القائل على ما ذهب
بعضهم والثاني المراد تقديم الحقيقة بحسب الذات ولا ينافيه تقديم المجاز في بعض المواضع باعتبار الامور الخارجية
كالشهرة ولو لم تكن قرينة اذا علمت ذلك نقول والذي يظهر جواز حمل اللفظ على المعنى المجازي بما ذكرناه عدم حمله
على المعنى الحقيقي عند استعماله مجردا عن القرينة وعدم جواز حمله على المعنى المجازي سواء كان اللفظ مفردا او مركبا
كما في نحن فيه فاحتمال الحمل على المعنى المجازي فيه فاسد بل لم تذهب اليه احد ومحل النزاع في معارضة الاشياء
والمجاز انما هو على المعنى الذي سنقف عليه وبما مر من حجية ظواهر الالفاظ ولزوم حملها عليها وعدم جواز الحمل
على غيرها عند التجرد تظهر لك فساد ما ارتكبه طائفة خاسرة من اهل الضلال وفرقة عادلة عن الشرع بعيدة وما يتعلق
بها من المقال وليس ذلك الا لنقضه هذه القواعد المعتبرة في دلالة الالفاظ وضوحهم عن القوانين الممهدة لادراك
المرام حيث قالوا في الامور المتعلقة بالاخرة من سؤال القبر وغيره ان سؤال القبر وثوابه وعذابه عبارة عن
تخيل النفس بدنه مثوبا واصلا الى اللذات او الالام على سبيل المجازات على ما اعتقده في الدنيا والبعث
عن خروج النفس من الهيئات المحيطة بها والحشر عن وصول كل نفس الى غاية كمالها والصراط عبارة
عن التوسط في الاخلاق والجنة عبارة عن العالم العقلي والنار عن الصور الكدرة المظلمة المولمة
وغير ذلك من المقالات الفاسدة والتأويلات الرديئة ونحن نقول ان هذه الالفاظ لها معان ظاهرة وقد ورد
بالفاظ كذلك ولم يقترن بالقرينة الصارفة عنها فاللازم حملها على ظواهرها لانتفاء ما يدل على امتناعها
فسؤال القبر عبارة عن سؤال الملكين الحاضرين في القبر الموكلين من عند الله تعالى العبد الميت عن اصول عقائده
بعد اعادة نفسه وجسده والمراد بثوابه ما يصل اليه من نعم الله تعالى بعد الجواب وعذابه ما يصل اليه
بعد العجز عنه من الايذاء والعقاب ولعل اليهما الاشارة بقوله صلى الله عليه وآله القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران والبعث عبارة عن احياء الاموات وخروجهم من قبورهم والحشر جمعهم في ارض
لمحاسبتهم والصراط عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف واظلم من الليل
يمر كل مكلف بالمرور عليه والسعيد يمر عليه مرورا مختلفا في السرعة والبطوء باختلاف مراتب السعادة

والشقي يسقط منه الى الجحيم وهكذا الامر في الباقي فان هذه الامور قد اخبر بها المخبر الصادق في با
الالفاظ الدالة على هذه المعاني ولم يقم على امتناعها برهان قاطع فيجب التصديق بها لما تقدم والاعراض عنها اعراض عن
مخبره وهو كفر وزندقة والحاد بلا ريبة والصورة الثانية ما اذا ظهر المستعمل فيه ولم يظهر ان اللفظ حقيقة
فيه او مجاز وهذا لا يخلو اما ان يكون المستعمل فيه واحدا او متعددا ففيه مقامان الاول ان يكون المستعمل
المعلوم واحدا والحكم فيه انه فيه حقيقة لوجوه الاول انه لو لم يكن حقيقة لكان مجازا لانحصار الاستعمال
الصحيح فيهما وهو يتوقف على الوضع السابق وهو غير معلوم وعدمه كان معلوما بناء على ان عدم كل حادث
متيقن فالحكم بالثبوت مع عدم ظهوره رفع للعلم السابق من غير معارض وهو غير جائز ورد عليه
انه كما كان الوضع السابق معلوم العدم كذا الوضع للمستعمل فيه والقدر اللازم بعد ثبوت الاستعمال في
المعنى المفروض الوضع في الجملة اما لخصوص المستعمل فيه فلا ثم ظهر ان ذلك وان كان مسلما لكنه
لو كان معنى مجازيا لاحتاج الى العلاقة ايضا وهو خلاف الاصل ثم نقول كون المستعمل فيه معنى
مجازيا يستلزم الوضع لغيره والعلاقة بينهما بخلاف الوضع للمستعمل فيه قلنا التمسك باصل العدم في نفي
العلاقة لا معنى له اذ الاصل المعول عليه في امثال المقام هو الذي يقال له الاستصحاب وانما يصح التمسك
به اذا كان العلاقة بينه وبين غيره الذي يدعى الوضع له على ما هو المفروض معلوما في وقت ثم يستصحب
العدم وانما يتيسر ذلك اذا لوحظ ذلك مع غيره من المعاني الغير المناسبة وهو غير ممكن نعم يمكن ان يثبت
ذلك بان المجاز يفتقر الى الوضع وعلم المستعمل بالمعنى المستعمل فيه والموضوع له كليهما بخلاف
ما لو كان ذلك المعنى موضوعا له فلا يلزم الا العلم بذلك المعنى لا المعنى الاخر ولعل هذا القدر كاف
في المقام فتامل والثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنى كونه فيه حقيقة عند عدم ظهور خلافه
الاخرى انك اذا اطلعت على انه قد استعمل اللفظ عند اهل اصطلاح في معنى وظهر لك ذلك المعنى بنحو
من القرائن يكون الظاهر في نظرك ان اصطلاحهم ذلك بحيث لا يتبادر الا ذلك الظهور وهذا هو
الطريق الغالب في معرفة اللغات وهذا المقام مما يتمسك به ان الاستعمال الحقيقة ايضا وهو مرجع
ما ذكرنا من انه اذا استعمل اللفظ في معنى عند الجهل بحقيقته ومجازيته يكون المظنون انه فيه حقيقة والجملة يجعل
الاستعمال دليلا على الحقيقة في المستعمل فيه المعلوم وهذا هو المعنى الاخر لقولنا ان الاصل في الاستعمال

الحقيقة اى الظاهر فى استعمال اللفظ فى معنى كونه فيه حقيقة والسر فى ذلك ان استعمال الالفاظ فى المعانى
الحقيقية فى المحاورات بين العرف والعادة اكثر من استعمالها فى المعانى المجازية على ما هو بيّن والظن انما يلحق الشئ
بالاعم الاغلب فيكون المظنون من استعمال اللفظ فى معنى كونه موضوعا له والظن فى اللغات حجة مع ان المجاز
مرجوحة فالحكم بها مع ذلك ترجيح للمرجوح على الراجح ويدل على ما ذكرنا ما نقله العلامة فى كتاب نهاية [illegible] عن
ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الى شخصان فى بئر فقال احدهما فطرها اى اخترعها وعن [illegible]
انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقنى دهاقا فانه قال فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة
علمهم بان الاصل الحقيقة لما شاع ذلك **والثالث** ان ذلك اللفظ لو لم يكن حقيقة فيه لكان مجازا لما تقرر
من انحصار الاستعمال الصحيح فيهما فيلزم الحاق المشتبه اما بالممتنع او بالممكن الذى لم يعلم وقوعه او بالواقع النادر
والتوالى باسرها باطلة فالمقدم مثلها اما الشرطية فلان المفروض انحصار استعمال ذلك اللفظ فى ذلك المعنى فلو
كان مجازا فيه لكان ذلك مجازا لا حقيقة له وقد عرفت مشروحا ان المجاز الذى لا حقيقة له اما ممتنع او ممكن
غير معلوم الوقوع او واقع نادر على اختلاف الاقوال التى تقدم الكلام فيها مبسوطا واما بطلان التوالى
فظاهر بالنسبة الى الشق الاول والثانى او الممتنع كيف يكون بعض افراده واقعا والشئ المعلوم الوقوع
كيف يجعل من افراد ما لم يعلم وقوعه واما بالنسبة الى الاخير بل الى الجميع فلان المشتبه يلحق بالاغلب
الاعم فيحصل الظن انه من ذلك فكونه من غيره موهوم عنده ومرجوح لديه والحكم به ترجيح
للمرجوح على الراجح فتامل **والرابع** انهم قد استدلوا على كون المجاز مخالفا للاصل بوجوه
منها انه لو لم يكن خلاف الاصل لما حصل التفاهم حال التخاطب لان ارادة المجاز بالنسبة الى الحقيقة
محتمل قطعا فلو لم يكن مرجوحا بالنسبة اليها كان مساويا فتساوى ارادة المجاز ارادة الحقيقة
فيمكن حمل اللفظ على شئ منها فلا يحصل التفاهم اما بطلان التالى فلوضوح ان وضع الالفاظ
للتفهيم والتفهم ولا يخفى ان مقتضى هذا الدليل انه اذا علم المعنى الحقيقى والمجازى للفظ ولم [illegible]
انهما المراد تعين ارادة الاول ولا دخل له فيما نحن فيه ومنها ان المجاز متوقف على الوضع والنقل
والعلاقة والقرينة والحقيقة على الاول والمتوقف على الامر الواحد اولى من المتوقف على امور او بعض هذه
الوجوه لو تم لدل على ترجيح الحقيقة من المجاز بالمعنى الذى كلامنا فيه فالاولى صرف العنان الى ذلك

اولا

اولا اما توقف المجاز على الوضع فظاهر واما توقفه على النقل فلانه ليس المراد من النقل فى هذا المقام ما
عليه عند ارباب الفن بل صرف اللفظ عن الموضوع له واستعماله فى غيره ومع توقف المجاز عليه ظاهر ايضا واما
توقفه على العلاقة فلان الكلام فى المجاز الصحيح وهو مع انتفاء العلاقة ممتنع واما على القرينة فلان المقصود من
استعمال اللفظ فى معنى استفادته منه فلو استعمل اللفظ فى غير الموضوع له مع عدم الاقتران بالقرينة اما ان يحمله
المخاطب على غير المراد ولا يحمله على شئ اصلا والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المخاطب اما ان يكون عالما
بالموضوع له لذلك اللفظ اولا وعلى الاول يحمله عليه لان غاية وضع اللفظ لمعنى [illegible] عليه [illegible] فيلزم الامر الاول
وعلى الثانى لا يمكنه الحمل على شئ اصلا واما بطلان التالى فلما عرفت من ان المقصود من استعمال اللفظ فى معنى
استفادته منه والحمل على غيره وكذا عدم الحمل على شئ ينافيه وقد تحقق مما تقرر ان الامور الثلاثة الاول مما توقف
عليه ماهية المجاز واما الامر الرابع فليس من ذلك بل مما توقف عليه فهم المعنى المجازى منه ولعل لهذا اقتصر
العلامة فى كتاب [illegible] وبعض اخر عند ذكر المتوقف عليه المجاز على تلك الثلاثة ولم يلتفتوا الى الامر الرابع هذا وحجية
فى وجه مرجوحية المتوقف على الثلاثة او الاربعة بالنسبة الى ما يتوقف على الواحد فنقول لعل ذلك لان الاصل
الاول بخلاف الاصل الكثر لان كلا من الوضع والنقل والعلاقة والقرينة خلاف الاصل والحقيقة متوقفة
على الاول والمجاز على الجميع فكان مرجوحا بالنسبة اليها لكن فيه نظر لانك قد عرفت مما ذكرنا ان الاصل
عليه فى امثال المقام هو الذى يئول الى الاستصحاب فنقول ان الاصل بالمعنى المذكور وان كان مسلما فى
والنقل لكن اختصاصها بالمجاز ممنوع **اما الاول** فظاهر **اما الثانى** فلان النقل الذى فى المجاز هو استعمال
فى غير الموضوع له فتقرير الدليل هو ان استعماله فى غير الموضوع له كان عدمه معلوما والاستعمال الذى فيما نحن فيه
مردد بين كونه فى غير الموضوع له فينقض العلم السابق وكونه فى الموضوع له فيبقى فاحتمالهما قائم فمع الاحتمال لو
بالمجازية لزم انتقاض العلم السابق بالاحتمال وهو فاسد لكنا نقول بمثله فى نفى الحقيقة لان العدم السابق
بعد فرض الاستعمال هو الوضع فنقول كما ان الاستعمال فى غير الموضوع له كان معلوم العدم كذلك
فيه والاستعمال الثابت كما يحتمل ان يكون فى الموضوع له كذا يحتمل ان يكون فى غيره فمع هذا الاحتمال الحكم بانه
الموضوع له نقض للعلم السابق بالاحتمال **وبالجملة** النقل المتيقن مطلق الاستعمال اما كونه فى الموضوع له او فى غيره فكل
محتمل واما العلاقة فقد عرفت فى الوجه الاول ان التمسك بالاصل لنفيها مما لا معنى له واما القرينة فنقول ان الفرق

اللفظ فيهما ولئن كان ثم اتحاد فاتحد فيه كان معلوما فيمكن التمسك بالاصل في جانب الى ان يثبت والقدر الثابت
انما هو المستعمل فيه واما اقتران اللفظ بالقرينة فلا والحكم بالمجازية يستلزم مع انه مشكوك وعدمه كان
فيلزم انتقاض العلم بالشك وهو غير جائز واما الحكم بالحقيقة فلا كما لا يخفى فكان اولى لكن يرد عليه
ان المفروض معلومية المستعمل فيه فيجوز ان ما به العلم هو القرينة فالعلم بعدها فاذا انتقض العلم بوجودها فلا يلزم
قال الامر في معارضة قرينة المجاز وما به يحصل بيان الموضوع له والترجيح للثاني فتم المراد الثالث ان يكون
المستعمل فيه للكلام متعددا وهذا على قسمين لانه اما ان يثبت الوضع لشيء منها اولا بل بالنسبة الى البعض
بخلافه بالنسبة الى الآخر اما القسم الاول فهو لا يخلو اما ان يكون للبعض رجحان على الآخر لغلبة الاستعمال
والتبادر وغيرهما اولا فعلى الثاني اما ان يتحقق فيه قدر مشترك بين المعنيين مثلا اولا فهنا ثلث صور الاولى ان
يكون لبعض المستعمل فيه المعلوم رجحان على الآخر وهذا لا يخلو اما ان يتحقق بينه وبين المرجوح علاقة من العلاقات
المعتبرة اولا وعلى الاول ينبغي ان يكون حقيقة في الراجح مجازا في المرجوح اذ لو لم يكن كذلك فلا يخلو اما ان يكون
حقيقة في الجميع او مجازا كذلك او حقيقة في المرجوح مجازا في الراجح او لا حقيقة ولا مجازا والكل باطل اما
الاخير فلما ذكرنا من انحصار الاستعمال الصحيح فيهما مع ثبوت الاستعمال فلا وجه لاحتماله واما الاول فلانه
الاشتراك المردود لتعدد الوضع المنفي بالاصل ان قلت ان المجاز يستدعي ملاحظة العلاقة والاصل
قلنا الحقيقة مستدعية لملاحظة الوضع لانا نقول ان ملاحظة الوضع عين العلم بالوضع بخلاف ملاحظة
العلاقة لانا نمنع العينية الا ترى ان الاستعمال في الموضوع له غير مستلزم للحقيقة لان الاستعمال فيه لو كان
بملاحظة العلاقة فمجاز فتأمل واما الثاني فلانه يستلزم الوضع للمعنى الآخر والاصل عدمه لكنه يمكن ان
يقال انه كما يكون الاصل عدم وضعه لاحد المعنيين … ما ثبت انما هو استعمال اللفظ فيهما
منه مطلق الوضع وكونه لاحدهما فلا لان الاستعمال فيهما مردد بين كونه في الموضوع له او داخلا
فيثبت المطلوب او في غيره فالاصل عدم وضعه لشيء من المعنيين ويمكن ان يقال ان المجازية لاحد المعنيين
ثابتة بناء على ما مر من بطلان احتمال الاشتراك الخ فنقول ان المعنى الآخر لو كان معنى مجازيا ايضا يلزم
فيه علم المستعمل بوضع اللفظ للمعنى الآخر والعلم بالعلاقة وملاحظتها بخلاف ما اذا كان معنى حقيقيا
فاللازم فيه العلم بالوضع وملاحظته فهو اولى لان كلا من العلم بالوضع والعلاقة وملاحظتها كان

حادثا

علی

حادثا وكل حادث كان عدمه معلوما والانتقاض انما يثبت بالنسبة الى العلم بالوضع وملاحظته بناء على
تقدير المجازية والحقيقة لازم واما بالنسبة الى غيره فلا فاللازم فيه استصحاب العدم حتى لا يلزم انتقاض
اليقين بالشك فيثبت الوضع لاحد المعنيين وهو المطلوب وسيجيء ما يدل عليه ايضا وايضا قد تقدم ان
استعمال اللفظ في المعنى يقتضي الحقيقة لانه لو لا ذلك يستدعي كون اللفظ حقيقة في المعنيين وهو
المدعى قلنا ان ذلك انما يسلم بالنسبة الى احد المعنيين لا بالنسبة اليهما لاختصاص الدليل بذلك واما
الثالث فلان الحقيقة اصل والمجاز فرع لها فالحقيقة اولى من المجاز فلو حكم بحقيقة المرجوح و
مجازية الراجح يلزم ترجيح المرجوح على الراجح هذا انما هو اذا كان لكل من المعنيين علاقة بالنسبة الى
الآخر وللمعنى المرجوح بالنسبة الى الراجح واما اذا كان الامر بالعكس فهناك يتعين ان يكون المعنى المرجوح حقيقيا
والراجح مجازيا كما لا يخفى وعلى الثاني اي وهما اذا لم يكن بين المعنيين علاقة ينبغي ان يكون اللفظ
حقيقة فيهما اما في واحد منهما فلما تقدم من ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى يقتضي كونه حقيقة واما
في الآخر فلان المجازية موقوفة على العلاقة والمفروض انتفاؤها هنا فيرد عليه ان المفروض انتفاء العلاقة
بين المعنيين ولا يلزم منه انتفاء مطلق العلاقة لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فليكن بعضها او كلاهما
معنى مجازيا بالنسبة الى معنى آخر وهو الذي واضع اللفظ له والجواب ان استعمال اللفظ في المعنى حادث
فهو مسبوق بالعدم فكما ان الاستعمال كان عدمه معلوما كان عدم ملاحظة العلاقة بين المستعمل فيه
وبين غيره معلوما والذي يثبت انتقاضه هذا اليقين انما هو بالنسبة الى الاستعمال واما بالنسبة الى العلاقة
فلا يجوز ان يكون المستعمل فيه موضوعا له ان قلت ان ملاحظة العلاقة معارضة بملاحظة الوضع فلو
كان المستعمل فيه موضوعا له يلزم فيه ملاحظة الوضع وهي ايضا كان عدمها معلوما فاذا تعارضا تساقطا
فمن اين الترجيح قلنا ان ملاحظة الوضع مما لا بد منه على التقديرين اما في صورة الوضع فظاهر واما في صورة
عدمه فلانه مستلزم لملاحظة العلاقة وهي على ما مر اتصال ما بين المعنى المستعمل فيه والموضوع له فملاحظة
العلاقة مستلزمة لملاحظة الوضع من دون عكس فالعلم المتعلق بعدم ملاحظة الوضع قد انتقض
بالعلم بملاحظته بناء على ثبوت الاستعمال وانحصاره في الحقيقة والمجاز واستلزام اي منهما كان
اياها واما العلم المتعلق بعدم ملاحظة العلاقة فلا لما عرفت من احتمال كون الاستعمال في الموضوع له

وعدم استلزامه لملاحظة العلاقة فتأمل **وثانيا** انا لا نسلم ان اللفظ اذا كان موضوعا لمعنى يكون مستعملا فيه فلعل هذا

ان اللفظ فيما نحن فيه ان ظننا انه موضوع للمعنيين اللذين ثبت استعمال اللفظ فيهما فلا كلام فيه وان ظننا انه موضوع

لاحدهما والمفروض ان استعماله منحصر فيهما فلم يلزم حمل المشتبه على النادر مع انه قد عرفت ان حمله على الاغلب

لازم **ان قيل** ان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود فلعله موضوعا للمعنى الآخر ومستعملا فيه ايضا

ولم نطلع عليه لاشتهاره في المعنى المجازي **قلنا** اولا ان هذا الاحتمال غير مناف لما تقدم لان المدعى حقيقة اللفظ في

المعنيين المفروضين والاحتمال المذكور مآله مهجورية المعنى الاصلي وشيوع المعنى المجازي فيكون منقولا واما كونه

على سبيل النقل او الوضع الابتدائي فليس الكلام في ذلك لان المقصود تشخيص المعاني الحقيقية والمجازية حال الاستعمال

على انه يمكن ابطال الاحتمال المذكور ايضا بناء على لزوم النقل والاشتراك **على الاول** الثاني فقط فهو كالاول

والصورة الثانية ان يكون بين المعنيين مثلا قدر مشترك والحكم في ذلك هو ان الظاهر ان اللفظ موضوع لذلك المعنى

المشترك اذ لو لم يكن كذلك فلا يخلو اما ان يكون موضوعا لكل من المعنيين او لاحدهما فقط او لبعضها او لا لشيء

منهما بل الوضع انما هو للمعنى الآخر واستعماله فيهما مجاز وكلها فاسد **اما الاول والثاني** فلاستلزامه الاشتراك المخالف

للاصل **واما الثالث والرابع** فلاستلزامه المجاز المخالف للاصل فتعين ان يكون الوضع للمعنى المشترك **ثم** انه على

الوضع له ايضا يلزم الاشتراك او المجاز لان اللفظ لو استعمل في كل من المعنيين لا يخلو ان يصح الاستعمال اما

فيهما او العلاقة وذلك في بحث هذه في الاخير والاشتراك والمجاز على الثالث لازم كالاول على الاول وعلى

الثاني في الوضع للقدر المشترك اما رجوع بالنسبة الى تلك الاحتمالات او مساو وثانيا نمنع لزوم الاشتراك

والتجوز على تقدير الوضع للمعنى المشترك لما تقرر في محله ان استعمال اللفظ الموضوع للكلي في افراده كما يمكن

ان يكون على سبيل التجوز وذلك فيما اذا كان الدال واحدا والمدلول متعددا كذا يمكن ان يكون على سبيل

بدل الوضع وذلك فيما اذا كان الدال والمدلول كلاهما متعددا فاللازم على تقدير الوضع للمعنى المشترك

احتمال الاشتراك او التجوز خلافه على تلك الاحتمالات فان اللازم فيها اما لزوم التجوز او الاشتراك ولا شك

ان الحمل فيهما كان راجحا على التعين منهما فالوضع للامر المشترك اولى وهو المطلوب **ان قيل** ان استعمال الكلي

على الوجهين وان كان مسلما لكنه غير معلوم فيما نحن فيه لان المفروض ثبوت الاستعمال في المعنيين لا

اما ان يكون المستعمل فيه موضوعا له او غيره **فعلى الاول** يلزم الاشتراك **وعلى الثاني** المجاز قلنا القدر المتعلق اصل الا

اما كونه بخصوص المعنيين فغير معلوم والقدر المتيقن القدر المشترك فينبغي ان يؤخذ ويدفع الزائد

اذ الاصل عدم ارادته من اللفظ **لا يقال** كما ان الاصل عدم ارادة الخصوص من اللفظ يكون الاصل عدم ارادته

من القرينة فما الرجحان **لانا نقول** ارادة الخصوصية معلومة اذ المفروض معلومية المستعمل فيه ولا شك

ان ذلك العلم مستند الى شيء فهو قرينة على ذلك فلا معنى لنفيها بالاصل وعلى فرض التسليم تعارض الاصلين

يوجب تساقطهما في البين فيبقى اصالة عدم الاشتراك والمجاز سالما عن المعارض **والصورة الثالثة** ان لا يكون

بين المعنيين مثلا قدر مشترك وهذا ايضا لا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة من العلائق المصححة للتجوز ام لا **فعلى**

الاول يحكم بكونه حقيقة ومجازا وقد توهم الوجه فيه مما يجري فيه بعض ما يأتي في القسم الثاني انشاء الله

واما الثاني فالحكم في ذلك ان يكون اللفظ مشتركا بينهما اذ لو لم يكن كذلك لا يخلو اما ان يكون اللفظ

فيهما او حقيقة في البعض مجازا في الآخر والكل هذا ولا ذاك والاخير قد تقدم مرارا بطلانه **والثاني**

ايضا باطل لان المفروض انتفاء العلاقة بين المعنيين فمع انتفائها احتمال المجازية ساقط

ان المفروض انتفاء العلاقة بين المعنيين ولا يلزم من انتفائها بينهما انتفاء احتمال مطلق المجاز لجواز

ان يكون معنى آخر موضوعا له ويكون كل من المعنيين علاقة بالنسبة اليه فيكون معنى مجازيا **قلنا** ان الاصل

عدم الوضع بازاء غير المعنيين وهذا وان امكن معارضته بانه كما ان الاصل عدم الوضع بازاء غير

المعنيين فيلزم ان يكونا موضوعا لهما كذلك الاصل عدم الوضع بازاء كل من المعنيين فيلزم الوضع

لمعنى آخر وغايرهما يلزم من استعمال اللفظ فيهما مطلق الوضع واما كونه لخصوص المعنيين فلا كما

لكن لما يلزم على تقدير الوضع بازاء غيرهما الاشتراك والمجاز وعلى تقدير الوضع بازائهما الاشتراك

فقط فهو اولى وايضا على تقدير الوضع بازاء معنى آخر ايضا لا يلزم المجازية المهجورية لذلك المعنى

فيلزم المطلوب وهو الاشتراك مع النقل والمصير الى الاشتراك فقط اولى من المصير الى الاشتراك

والنقل معا **اما الاول** فهو ايضا باطل لان اصالة عدم التجوز وان كانت معارضة باصالة

الاشتراك الا انه لما كان القول بالاشتراك مما لا بد منه لما عرفت آنفا فالمصير اليه اولى

فتأمل جيدا **واما القسم الثاني** اعني اذا علم تعدد المستعمل فيه للفظ وثبت الوضع بالنسبة الى

البعض واشتبه الحال بالنسبة الى الآخر فهذا القسم ايضا لا يخلو اما ان يعلم العلاقة بين ما ثبت فيه الوضع

وما لم يثبت او يعلم انتفاؤها او لا هذا ولا ذاك ولما كانت انواع العلاقة محصورة وفي كتب القوم مفصلة
يمكن الاطلاع على التحقق والانتفاء فلا محالة يرجع القسم الثالث الى الاولين فينبغي التكلم فيهما فنقول
اما الثاني منهما فينبغي الحكم فيه بالاشتراك لان احتمال التجوز فرع وجود المصحح والمفروض انتفاؤه
واحتمال العلاقة بين ذلك المعنى ومعنى آخر غير ما ثبت له الوضع مدفوع بما قدمناه فلا احتمال
واما القسم الاول فقد اختار السيد الاجل ومن وافقه فيه الاشتراك والمشهور على ما هو المشهور هو المجاز
وهذا هو المعنى الثاني لمعارضة الاشتراك والمجاز وملخصه انه اذا ثبت وضع اللفظ لازاء معنى معين او اكثر
في غيره وعلم المستعمل فيه ولم يعلم ان الاستعمال بطريق الحقيقة او المجاز فرجح الاشتراك
الاول والمجاز الثاني وتمسك القائلون بالاشتراك بوجوه الاول ان الاشتراك اكثر فيجب حمل
عليه لان الظن يحكم بالحاق المشتبه على الاغلب اما كونه اكثر فلان الالفاظ منحصرة في الاسم
والحرف اما الحرف فيشهد على اشتراكه من تتبع كتب النحو واللغة واما الفعل فلانه اما ماض او مضارع
او امر الاول مشترك بين الخبر والدعاء والثاني مشترك بين الحال والاستقبال والثالث بين
والاستحباب واما الاسم فلا شبهة في ثبوت الاشتراك في كثير من افراده فثبت الاكثرية وهذا
الاستدلال يحتمل معنيين الاول اكثرية الاشتراك من المجاز في كل واحد منها والثاني اكثريته
من حيث المجموع والاول يفتقر صحته الى ثبوت ثلثة اشياء في كل واحد منها معلوم الاشتراك
معلوم المجازية ومجهول الحال لكن يكون ما علم مجازيته وكل واحد منها اقل بالنسبة الى ما علم
فيه مجملا اشتبه حاله عليه وكان المعاني المشتركة في الحروف هي التي يذكرونها عند ذكر معانيها
غير الاقتران بالقرينة المجازية والمعاني المجازية هي التي يذكرونها مع الاقتران بها كما يقولون هذا الحرف
يستعمل في معنى الآخر او في موضع الآخر كما قال ابن مالك وقد يجيء موضع بعد وعلى كما على
موضع عن قد جلا والمعاني المشتبه حالها هي التي قد علمنا استعمالها فيها مع عدم تعرضهم لها اما في
فقد علم المعاني المشتركة فيها المعنى المجازي فيها فكالامر في الماضي المستقبل وفي المستقبل الماضي و
الامر الاباحة مثلا والمجهول الحال في الاولين المعنى الامري مثلا وفي الاخير التهديد او غيره
في الاسماء فظاهر وفساد هذا المعنى على هذا الما هو اذ يلزم على هذا كون الماضي والمضارع عند

استعمالها في معنى الامر حقيقة فيه مثلا وكون الامر في التهديد حقيقة ولو التزم ان يلتزم مع ذلك
يمكن بناء على هذا الاحتمال ان يكون المراد اكثرية الاشتراك في كل واحد منها من التجوز فيه ولا يلزم ثبوت
مجهول الحال في الجميع بل في بعضه لكن نظرا الى اكثرية الاشتراك البعض التجوز يحكم بالاشتراك في مجهول الحال لكن
هذا ايضا فاسد لان دعوى اكثرية الاشتراك من التجوز في الاسم خروج عن الانصاف وعدول عن سنن الصواب
وكذا في الفعل صيغة الامر ما عرفت الخصم مشترك بين الوجوب والاستحباب وقد استعملت في معان متكثرة كما
لا يخفى على المطلع في مباحثها والاكثرية انما يتحقق لو علم ان واحدا منها معلوم التجوز والباقي مشتبه الحال وهو
ايضا بعيد عن الصواب وعلى فرض التسليم يلزم ان يكون كل تلك المعاني الا واحدا معنى حقيقيا وهم غير ملتزمين
وايضا الحكم بكون الواحد المعين معنى مجازيا دون غيره ترجيح من غير مرجح وكذا الكلام في الماضي فانه على اعتراف
الخصم مشترك بين الخبر والدعاء وينبغي ان يكون مراده بالخبر الاخبار بالواقع في الزمن الماضي كما لا يخفى
لو استعمل بمعنى المستقبل والامر اما ان يكون كل منهما معنى مجازيا او مشتبه الحال او واحد منهما كالاول والآخر
كالثاني او مختلف الحال فعلى الاول لا يلزم اكثرية الاشتراك من التجوز في الماضي وعلى الثاني يلزم الحكم بالاشتراك
في الجميع ولا يلتزمون ذلك وعلى فرض التسليم لم يتحقق التجوز فيه اصلا مع ان المفروض اكثرية الاشتراك في
من التجوز فيه وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح وكذا الكلام في المضارع نعم ربما يمكن تسليم هذا المعنى
بالنسبة الى الحروف مع كلام سنعرفه عليه والمعنى الثاني ان يكون المراد اكثرية الاشتراك من التجوز في المجموع و
هذا المعنى انما يصح ارادته اذا صح المعنى الاول وقد عرفت الحال فيه او يكون الاشتراك في الاكثر اكثر من التجوز
فيه وان لم يكن الامر في الباقي كذلك لكن لو لوحظ المجموع من حيث المجموع يكون الاشتراك اكثر من التجوز في
الحال فيه ايضا او يكون الاشتراك في بعض وان كان الاقل كالحروف مثلا اكثر بحيث اذا لوحظ الكثير
يكون التجوز بالنسبة اليه اقل وان كان التجوز في البعض الآخر اكثر بالنسبة الى الاشتراك فيه لكن
فيه ليس كاكثرية الاشتراك في الآخر بل الاشتراك بحيث لو لوحظ مع مجموع التجوز كان اكثر
هذا المعنى ايضا غير مسلم لان اكثرية الاشتراك في الحروف على فرض تسليمها ليست كاكثرية التجوز في غيرها
فضلا عن ان يزيد عليها ههنا احتمال آخر وهو ان الاشتراك في الحروف على فرض تسليمه لو كان اكثر من
التجوز فيها هل يحمل ما جهل حاله في غير الحروف مع عدم ثبوت الاكثرية فيه على الحروف فيحكم بالاشتراك ايضا

نظراً الى ثبوت الأكثرية فيها او بعكس الأمر بأن يحمل ما اشتبه حاله في الحروف على غيرها فيحكم بتجويزه ايضاً
على ثبوت اكثرية التجوز من الاشتراك فيه او بفصل الأمر بأن يحكم على ما جهل حاله في غيرها بالتجوز نظراً الى ثبوت
اكثريته فيه فلو اختير الأول يثبت ما ذهب اليه الخصم بلا فرق على الآخرين أما على الثاني فظاهر وأما على الثالث فلأن مذهبه ترجيح
الاشتراك على التجوز مطلقاً والذي يلزم فيما نحن فيه ترجيح الاشتراك على التجوز تارة وعكسه اخرى لكن الأوجه الحمل
الأول لأن الحمل على الجائز اولى من الحمل على الخالف كما لا يخفى مع ان حمل المشتبه في غير الحروف على ما هو على
المشتبه فيها على غيرها ترجيح من غير مرجح فلو قيل نختار الثالث ونثبت المدعى بتمامه لعدم القول بالفصل بناء
انه اذا ثبت ترجيح الاشتراك على التجوز في الحروف نقول بترجيحه في غيرها ايضاً لعدم القائل بالفصل لأنهم على
فرقتين طائفة ذهبوا الى ترجيح الاشتراك على التجوز مطلقاً واخرى اختاروا العكس كذلك والقول بالفصل غير موجود
وحيث اثبتنا رجحان الاشتراك على التجوز في الحروف بما سبق نقول بذلك في غيرها فيثبت المدعى قلنا سلمنا
انتفاء القائل بالفصل لكنه لا يعين رجحان الاشتراك على التجوز واما نقول لما كان المفروض اكثرية التجوز من الاشتراك
في غير الحروف يحمل ما اشتبه حاله فيه عليه فيحكم بالمجازية فيلحق ما جهل حاله في الحروف بذلك لفقدان القائل
بالفصل فتأمل هذا كله على تقدير تسليم اكثرية الاشتراك من التجوز في الحروف ويمكن منع ذلك بناء على
ان غاية ما يظهر من تتبع كتب النحو واللغة تعدد المستعمل فيه للحروف وهو لا يدل على الحقيقة اذ الظاهر رجحان
الاشتراك على المجاز فالاستدلال على المطلوب يستلزم الدور اذ ما لم يثبت رجحان الاشتراك على المجاز لم يحكم
عليه والتحقيق ان كلماتهم في ذكر معاني الحروف على انحاء الأول ان ذلك الحرف مثلاً لمعان الأول كذا والثاني
كذا الخ والثاني ان ذلك الحرف يجيء على معان او يستعمل في معان والثالث ان الباء مثلاً بمعنى اللام وغيرها و
من القسم الأول ان تلك المعاني وان كانت من المعاني الحقيقية مع امكان المناقشة في ذلك ايضاً لكن الظاهر
من الأخيرين انها من المعاني المجازية والحكم باكثرية الاشتراك من التجوز في الحروف يتوقف على كون اكثر
كلماتهم في بيان معاني الحروف على النهج الأول وهو غير معلوم كما لا يخفى على المتتبع ثم دعوى اشتراك
الماضي بين الخبر والدعاء ايضاً ممنوعة كيف مع انه ادعى الطبان اتفاق ائمة اللغة على انه حقيقة في الأول فقط
وتبادره منه بلا قرينة صارفة في ذلك وعدم تبادر الثاني او تبادر غيره منه امارتان على التجوز نعم وقع الخلاف
بينهم في المضارع والأمر في انه هل الأول موضوع للحال فقط او الاستقبال كذلك والثاني للوجوب او الندب

مشترك

اشتراك بينهما والثاني الوجوب والاستحباب وليس القول بالاشتراك هنا قولاً متفقاً عليه ولا
البرهان معولاً عليه حتى يمكن الاستناد اليه في حكم الغير ويجعل اصلاً لتعرف حاله كما لا يخفى على من لاحظ
المسئلة في المقامين وتفحص من متابعة الغير في البين وتأمل ادلة القول في الطرفين بل الظاهر ان القائل بالاشتراك
في المسئلتين هو القائل بترجيحه على التجوز عند المعارضة وبنى الأمر في ذلك على ما اختاره في تلك الصورة فرجح
الاشتراك فيما نحن فيه حملاً على ذلك رجحان للاشتراك على التجوز لرجحانه عليه ولا يخفى فساده قال الدليل الثاني ما
يظهر من السيد الأجل مما ذكره في بيان اشتراك الفاظ العموم محصله ان اللفظ في المعنى المستعمل فيه لو لم يكن حقيقة
لكان مجازاً والتالي باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلأنه لو كان مجازاً لأوقفنا اهل اللغة
على ذلك او علمنا ذلك بالعلم الضروري والتالي باطل والا لما وقع الخلاف بينهم في ذلك اما الشرطية فلأنه يظهر
بالتصفح والاستقراء انه كلما وقع فيه التجوز وجد فيه احد الأمرين كقوله تعالى وجاء ربك وليس كمثله شيء ونحو ذلك
اسد وحمار في الشجاع والبليد والجواب عن ذلك بالنقض والحل اما الأول فهو انا نقول ان ذلك اللفظ في المعنى المستعمل
فيه لو لم يكن مجازاً لكان حقيقة اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلأنه لو كان حقيقة لأوقفنا اهل اللغة على
ذلك او علمناه بالعلم الضروري والتالي باطل والا لما وقع الخلاف بينهم في ذلك اما الشرطية فلأنه يظهر بالتصفح
والاستقراء ان كل لفظ حقيقي وجد فيه احد الأمرين كالانسان والحمار والأسد والسباع والأرض والسماء و
غير ذلك من الأفعال والأسماء في معانيها الظاهرة فلا بد للسيد قدس سره من التزام احد الأمرين اما القول
بعدم جواز اثبات الحقائق بالنظر والاستدلال واقتصار ثبوتها بالنص او الضرورة كما ادعاه في المجاز
او القول بجواز اثبات الوضع والحقيقة بهما دون المجاز لكنه فاسد اما الأول فلأن دعوى ثبوت
النص او الضرورة في اوضاع جميع الألفاظ مما يكذبه الوجدان ويحكم بفساده العيان وما اتفقوا عليه من التمسك
في اثبات اوضاع كثير من الألفاظ بالاستدلال وتأسيس امارات يثبت بها الوضع في مقام الاشتباه
وكيف مع ان الألفاظ التي كلامنا فيها هي التي تمسك السيد نفسه فيها لإثبات الأوضاع من التمسك بالأدلة
التي مضى بعضها ويجيء الكلام في البعض الأخر اذ ثبوت النص فيها ينافي التمسك بهذه المقالات الفاسدة
الكلمات الواهية فضلاً عن ثبوت الضرورة وكيف لو كان النص او الضرورة فيها متحققاً لما وقع الخلاف فيها
مع ذهاب الأكثر الى المجازية والسيد ايضاً لم يكن مدعياً ثبوت احد الأمرين فيها واما الثاني فلأن دعوى

الفرق بين الحقيقة والمجاز بجواز ثبوت الاول بالاستدلال والنظر دون الثاني بحكم محض غير ملتفت
لعدم الفرق بينهما بل الامر في الحقيقة اهم للاصالة وفرعية المجاز وجواز الاستدلال في الاول يدل على
الاستدلال في الثاني بطريق اولى ولا يمكن اسناد الاستدلال في الحقيقة الى الاتفاق لاشتراك استدلال
العلماء بينهما **واما الثاني** فهو ان دعوى انحصار ما يثبت به التجوز فيما ذكر من الامرين المذكورين غير صحيح
مع انهم اتفقوا على ضبط الامارات التي بها يستدل على التجوز على ما تقدم وتشبثوا بها في اثبات كثير من المجازات التي
نحن نقطع بعدم تحقق شيء من الامرين المذكورين فيها فظهر ان المقام من ذلك والادلة الدالة على المجازية هنا تجيء
الية الاشارة بحول الله سبحانه على انه يمكن ان يقال بعد تسليم الملازمة في الشرطية الثانية بمنع بطلان التالي الا
الاعلام والنقل من اهل اللغة وبكون الخلاف لعدم ظفر بعضهم به وكذلك الحال في العلم الضروري لامكان
ان يكون الشيء الواحد معلوما بالعلم الضروري بالنسبة الى بعض ولم يكن كذلك بالنسبة الى غيره فتامل **الثالث**
ما ذكره السيد ايضا بعد تغيير اللفظ المختص بالعموم وادعائه اشتراكه بينه وبين الخصوص من ان الذي
يدل على ذلك ان كل لفظ يدعون انه للاستغراق قد يستعمل تارة للخصوص ولا نزاع في العموم **الاخرى** الا ترى ان القائل
اذا قال دخل داري اهتدا واكرمنا لا يريد الا الخصوص وقلما يريد به العموم ويقول لقيت العلماء
وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة مما لا يقع فيه خلاف والظاهر من استعمال
اللفظ في شيئين انه مشترك بينهما وموضوع لهما الا ان يوقفونا او يدلونا بدليل قاطع على انهم استعملوه
متجوزين وذلك ان استعمال اللفظ في الشيئين او الاشياء ليس كاستعماله في الواحد في الدلالة على الحقيقة
فكما ان الاستعمال في الواحد يدل على ان اللفظ حقيقة فيه فكذا التعدد **والجواب** ان استعمال لفظ العام في
المعنيين وان كان مسلما لكن لا نسلم دلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة لان الاستعمال كما يوجد في الحقيقة
يوجد في المجاز ولا دلالة للعام على شيء من افراده بخصوصه وما ذكره من ان استعمال اللفظ في المعنيين ليس
الا كاستعماله في الواحد في الدلالة على الحقيقة مقدوح فيه لانه اثبات اللغة بالقياس وهو غير معتبر
ولو عند المحققين من القائلين به في الاحكام على انه يمكن ان يقال انه قياس مع الفارق لان من شرائط العلم بوجود
علة الحكم في الفرع وهنا انما يتحقق ذلك اذا علم ان الاستعمال في المعنى الواحد من حيث نفسه يدل على
الحقيقة اذ المفروض تحقق الاستعمال في المستعمل في المعنى المتعدد وهو بنفسه علة الحكم بالحقيقة

فوجب الحكم بها فيما نحن فيه لاستلزام تحقق العلة تحقق المعلول لكنه غير معلوم لان المقطوع به
الاستعمال عليها لكونه في المعنى الواحد وعند عدم ظهور التعدد **فعلى هذا** لا يصح قياس المتعدد لانتفاء
العلة الموجبة للحكم ولهذا اتفق الفقهاء والاصوليون على الحقيقة عند وحدة المستعمل فيه واختلفوا في
صورة التعدد بل اختار الاكثرون منهم التجوز فيه فلو كان مجرد الاستعمال دليلا على الحقيقة لما وقع
هذا الخلاف **ان قيل** الظاهر ان علة الحكم في صورة الوحدة مجرد الاستعمال الاعم وحدة المستعمل
اذ لو كانت ذلك لزم ان يحكم بالحقيقة ابدا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان العلم
المستعمل فيه انما يحصل اذا علم ان اللفظ لم يوضع لغير ذلك المعنى ولا شبهة في تعذره في كثير من
الالفاظ لو لم يكن في جميعها فلا يمكن الحكم بالحقيقة لانه مشروط بالعلم بانتفاء التعدد
غير متحقق وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط واما بطلان التالي فللقطع بانهم يحكمون بالحقيقة
بمجرد وجدان اللفظ مستعملا في معنى واحد وان لم يحصل القطع بانتفاء غيره **ظنا** ليس المراد بوحدة
المعنى وحدته في نفس الامر حتى يكون المعتبر حصول العلم بانتفاء غيره بل الوحدة بحسب الظاهر فاذا كان
اللفظ مستعملا في معنى ولم يظهر علينا غيره يكون الظاهر انه واحد فالاصل عدم استعماله في غيره على
انه يمكن ان يقال ان علة الحكم ثبوت الاستعمال وعدم ظهور تعدد المستعمل فيه **محقق** المقام
ان يقال في الجواب عن اصل الاستدلال ان القول بالحقيقة في صورة الوحدة للادلة المتقدمة وهي غير جارية
في صورة التعدد لان منها ان اللفظ في ذلك المعنى الواحد لو لم يكن حقيقة لكان مجازا والمجاز يستلزم
الوضع السابق والاصل عدمه وعدم جريانه فيما نحن فيه ظاهر لان الوضع المتوقف عليه المجاز هنا
ثابت فلا يمكن التمسك بالاصل في عدمه **و منها** استلزام الحكم بالمجازية الخلو الشيء اما بالممتنع
او الممكن الغير الواقع الكاذ على ما سبق بيانه وهذا ليس كذلك لان المفروض ثبوت الوضع بالنسبة الى
بعض ما استعمل فيه اللفظ والاشياء انما هو في الاخر فلو حكم بمجازيته لكان مجازا ذا حقيقة فلا يلزم
شيء مما ذكر **و منها** توقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة والقرينة بخلاف الحقيقة فانها تتوقف
على الاول فان الامر فيه ايضا كالسابق لثبوت الامور الاربعة فيما نحن فيه اعم من ان يكون اللفظ حقيقة
او مجازا بل المجاز هنا اولى لكون الحكم بالحقيقة مستلزما للتعدد والوضع والقرينة بخلاف المجاز فتامل

ومنها ثبوت الاستعمال بناء على ما عرفت من ان ظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وهو وان كان محققا فيما
نحن فيه وبناء المستدل عليه لكن قد عرفت ان في ذلك اكثر من استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي من استعماله في المعنى
المجازي وهو غير جار فيما نحن فيه لما عرفت سابقا من ان اللفظ المستعمل في المعاني المتعددة كونه حقيقة
ومجازا اكثر من الاشتراك والظن انما يلحق الشيء بالاغلب فقد تحقق بما تقرر ان مجرد الاستعمال من حيث
هو استعمال اي مع قطع النظر عن جميع ما عداه لا يدل على الحقيقة وهو لا ينافي دلالته عليه في الجملة اي
مع ملاحظة وحدة المستعمل فيه او عدم ظهور تعدده وبه يندفع التدافع في كلامهم حيث قالوا وحكموا
تارة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة واخرى ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على
الخاص فالنفي الدلالة المستقلة والمثبت الدلالة في الجملة واوضح من ذلك ان من الامور المعتبرة في التناقض
والتنافي وحدة الموضوع وهي منتفية فيما نحن فيه لتغاير الموضع في المقالتين اذ الاصل في الاستعمال
الحقيقة انما يتمسك بها فيما اذا لم يظهر تعدد المستعمل فيه واعمية الاستعمال من الحقيقة والمجاز انما يتمسك
بها فيما اذا ظهر ذلك وعلم الوضع بالنسبة الى البعض **ان قلت** كما يكون اللفظ حقيقة في صورة وحدة المستعمل
ويتمسك فيه بان الاصل في الاستعمال الحقيقة يكون اللفظ مجازا في المعنى المشتبه على المشهور في صورة
تعدد المستعمل فيه فليتمسك فيه بان الاصل في الاستعمال المجاز لتساويهما في عدم استقلال الاستعمال
في الدلالة على الحقيقة والمجاز فيهما فكما يدل على الحقيقة في الصورة الاولى مع ملاحظة الوحدة
فليدل على المجاز في الصورة الثانية مع ملاحظة التعدد **قلنا** التمسك باعمية الاستعمال فيما نحن فيه
انما هو في مقابلة من يرجح الاشتراك بنفس الاستعمال فقوله ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز اي
الاستدلال انما يكون وجيها اذا كان الاستعمال مستقلا في الدلالة على الحقيقة وليس الامر كذلك
لانه كما يوجد في الحقيقة يوجد في المجاز فجعله دليلا على واحد منهما بخصوصه لا وجه له **نعم**
قد يدل عليه مع ملاحظة وحدة المستعمل فيه فقولنا ان الاصل في الاستعمال الحقيقة بمعنى ان الظاهر
في ذلك للادلة المتقدمة فيجوز لمن رجح المجاز في صورة التعدد ان يقول الاصل في الاستعمال في
هذا المورد التجوز بمعنى ان الظاهر فيما اذا كان المستعمل فيه للفظ متعددا وثبت الوضع بالنسبة
الى البعض واشتبه الحال بالنسبة الى الاخر ووجدت العلاقة بينهما ان يكون اللفظ في المعنى المشتبه مجازا

لما

لما اتى وعدم تلفظهم بتلك المقالة ليس لعدم صحتها بل لاجل ان مرجح الاشتراك لما اتى بتلك المقالة
تشبثا بها ليرد ها باعمية الاستعمال ورجح المجازية بما عندهم من الادلة فمنهم من ان من نفى في ذلك المقام
بان الاصل فيه التجوز يكون صحيحا **ولا يخفى** عليك ان الاصل في الاستعمال الحقيقة بهذا المعنى يمكن التمسك في
مواضع **الاول** هو ما تقدم اي عند وحدة المستعمل فيه للفظ **والثاني** فيما اذا تعدد لكن انتفت العلاقة المصححة
بينهما **والثالث** هو ما يكون المستعمل فيه متعددا ووجدت العلاقة بينهما لكن لم يكن لاحدهما على الاخر رجحان
حتى يحكم بحقيقيته ومجازية الاخر **والرابع** ان يكون متعددا ايضا لكن وجد القدر المشترك بينهما فتامل
وله معنى اخر وهو ما تقدم من انه اذا علم المعنى الحقيقي والمجازي للفظ ولم يستعمل فيه وجب حمله على المعنى الحقيقي
لان الاصل في الاستعمال الحقيقة اي الظاهر في اللفظ المستعمل عند استعماله مجردا عن القرينة ان يكون
اي مستعملا في الموضوع له **والرابع** ما ذكره السيد قدس سره في اثبات الاشتراك لالفاظ العموم بين العموم و
الخصوص ايضا من ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة
في اللغة ولا مجاز هنا ولا يمكن ان يكون مجازا ولا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة
هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل من اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة فان المراد بالاصل في
انما معناه اللغوي او المعنى المتقدم وعلى الوجهين لا يتم التقريب **اما على الاول** فلان مفاده ح ان الحقيقة موقوف
عليه المجاز كما يظهر هذا المعنى من قوله بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا مجاز فيها اذ لا يمكن ان
مجاز لا حقيقة له في اللغة فان الموقوف يمتنع انفكاكه عن الموقوف عليه بخلاف الموقوف عليه ورد عليه انه
على فرض تسليم ذلك يمنع اولوية حمل اللفظ على الموقوف عليه من حمله على الموقوف وعلى من ادعاها الاثبات
على ان ذلك غير مسلم بل الموقوف عليه للمجاز هو الوضع لا الحقيقة فيمكن ان يكون اللفظ موضوعا ولم يستعمل
في الموضوع له واستعمل في غيره فيكون مجازا لا حقيقة وقد تقدم تحقيق الحال في ذلك بما لا مزيد عليه
واما على الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة قد عرفت ان له معنيين **الاول** حمل اللفظ على المعنى الحقيقي
عند مجهولية المستعمل **والثاني** ان الاصل فيما استعمل فيه اللفظ ولم يعلم انه حقيقة او مجاز ان يكون حقيقة
فيه وهذان المعنيان وان كانا مسلمين لكن لا دخل لهما فيما نحن فيه **اما الاول** فظاهر **واما الثاني** فلما عرفت
من ان ذلك مسلم عند وحدة المستعمل فيه لا عند تعدده اذا كان مما نحن فيه ومن ثم ذهب اكثر العلماء فيه الى

المجازية وبالجملة قد تقدم وجه ذلك مفصلاً فلا حاجة الى الاعادة قال الخامس انه لو كان مجازاً لزم الوقوع في
الخطاء في بعض المواضع واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه عند وجود القرينة يحمل على ما دلت
عليه وعند عدمها يحمل على المعنى الحقيقي وكان المراد المعنى المجازي فيقع في الخطاء بخلافه على تقدير الاشتراك
فانه مع وجودها يحمل على ما دلت عليه ومع انتفائها لا يحمل على شيء بل يتوقف فلا يقع في الخطاء بها اولى
واما بطلان اللازم فظاهر ويتوجه عليه ان المراد بالخطاء اما الخطاء في نفس الامر او بحسب الظاهر فان كان
الاول نقول ان الملازمة ممنوعة وان كانت مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لان التكاليف انما هو بحسب الظاهر لا
بحسب نفس الامر والواقع وعلى فرض التسليم يحتمل مثله على تقدير الاشتراك ايضاً كان يكون القرينة بمعونة
بعض القرائن معينة لمعنى ويريد المتكلم معنى آخر او يكون القرينة عند صدور الخطاب دالة على معنى و
معنى اخرى وقت آخر فيتفاوت فيختلف المعنى المراد بسببه وهكذا وان كان الثاني نقول ان بطلان اللازم
وان كان مسلماً لكن الملازمة ممنوعة لان المراد بحسب الظاهر في نظر المكلف عند انتفاء القرينة
المعنى الحقيقي ولا يجوز ان يكون المخاطب مريداً غيره بالنسبة اليه في تلك الحالة لما تقدم من الادلة في حجية ظواهر الالفاظ
فعلى هذا نقول ان التمسك بما ذكرنا في اولوية المجاز من الاشتراك ممكن بان يقال التجوز خير من الاشتراك لان
معه يحصل الافادة الصحيحة بحسب الظاهر سواء كان مع القرينة او بدونها واما مع الاشتراك فلا يحصل
الافادة التفصيلية من غير ان يقترن بالقرينة هذا مع انه يلزم على تقدير تمامية الدليل المذكور نفي المجاز
بالمرة والمستدل غير ملتزم لذلك وقد ظهر مما ذكر ضعف القول بالاشتراك لضعف مستنده فالمجاز
هو المختار ومستندهم على ذلك امور الاول ان الاشتراك يفتقر الى تعدد الوضع وهو غير معلوم فيدفع
بالاصل توضيحه ان القدر المتيقن فيما نحن فيه وضع اللفظ بازاء احد المعنيين مثلاً واستعماله في المعنى
الاخر واما الوضع له فغير معلوم وهو امر حادث فالاصل عدمه الثاني ان المجاز يتوقف على الوضع والنقل
والعلاقة بخلاف الاشتراك فانه متوقف على الاول فيكون اقل فاقل لانا نقول ان ذلك وان كان مسلماً
لكن كل ذلك معلوم الثبوت اما الوضع فلان المفروض ان وضعه بازاء المعنى الواحد معلوم وهو الذي يتوقف
عليه المجاز فلا يمكن التمسك في دفعه بالاصل والوضع الذي توقف عليه الاشتراك هو الوضع بازاء ذلك
المعنى وهو غير ثابت فيدفع بالاصل واما النقل فلانك قد عرفت ان المراد به في امثال المقام الاستعمال وهو



ايضا

ايضاً مفروض الثبوت واما العلاقة فكذلك لما عرفت في عنوان المسألة نعم يحتاج الى شيء آخر وهو ان وجود
العلاقة لا يكفي لصحة المجازية هل لا بد مع ذلك من ملاحظتها وهي غير معلومة فالاصل العدم لكن
يجاب بان الحقيقة يفتقر الى ملاحظة الوضع فتعارضت الملاحظتان فيبقى اصالة عدم الوضع سالماً
عن المعارض لا يقال ان ملاحظة الوضع عين العلم بالوضع لانا نقول قد مر الجواب عن ذلك بان العلم بالوضع
غير كاف لتحقق الحقيقة اذ قد يكون اللفظ مستعملاً في الموضوع له ويكون مجازاً وذلك عند عدم
ملاحظته بل ملاحظة العلاقة كما في اللفظ المشترك على ما عرفت في المقدمة من ان استعماله في الموضوع له
ثم يمكن ان يكون على سبيل الحقيقة والمجاز والفارق ملاحظة الوضع والعلاقة حال الاستعمال نعم يمكن ان يقال
ان ملاحظة الوضع على تقدير التجوز ايضاً لازمة اذ ملاحظة العلاقة لا ينفك عن ملاحظته لما عرفت سابقاً
من ان العلاقة اتصال ما بين المستعمل فيه والموضوع له غاية ما في الباب انه على تقدير التجوز يلزم ملاحظة
الوضع للمعنى من حيث المستعمل فيه وعلى تقدير الحقيقة ملاحظته له وهذا لا يجدي نفعاً في المعارضة فملاحظة
الوضع على التقديرين متعارضتان فيبقى ملاحظة العلاقة على تقدير التجوز معارضة لاصالة عدم الوضع
على تقدير الحقيقة فلا يبقى للتجوز رجحان فيمكن الجواب عنه بان اللازم على تقدير التجوز ملاحظة الموضوع
من حيث انه موضوع له بل من حيث ان ملاحظة العلاقة لا يمكن بدونها فلم يوجد هناك ملاحظتان
ينفك احدهما على الاخرى بل في الحقيقة ليس الا ملاحظة العلاقة ثم الاستدلال الثاني ان تتبع
اللغات وتصفح المحاورات ونظائر المخاطبات يكشف ان اللفظ المستعمل في المعنيين او اكثر كونه حقيقة
ومجازاً اغلب من كونه حقيقة في الجميع وقد مر مراراً ان الظن يحكم بالحاق المشكوك بالاغلب لا يقال ان
الحكم بالاكثرية اما فيما ثبت فيه المجازية او في المشتبه والاول لا نزاع فيه فلا دخل له فيما نحن فيه
والثاني اول الكلام والاستناد اليه لاثبات المرام مصادرة في المقام قلنا قد اشرنا الجواب عن مثل ذلك
فيما تقدم محصله انا نختار الاول ونقول لما ثبت المجازية في اغلب الموارد واكثر المواضع فحمل المشتبه
عليه اولى من حمله على الاقل وحجية ذلك ان ثبوت الاكثرية موجبة للظن بان المشتبه من ذلك
والظن في امثال ذلك حجة ويرشدك الى اعتبار هذا الظن في هذا المقام ما دل على اعتبار
في الحكم الشرعي مثل ما دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان كان المأخوذ منه ممن يحل الحرام

كموثقة اسحق بن عمار عن مولينا الكاظم عليه السلام انه قال لا بأس بالصلوة فيما صنع في ارض الاسلام
قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال عليه السلام اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس
ان قلت ان المعنى المذكور يحتمل ان يكون في نفس الامر والواقع معنى حقيقيا والحكم بالمجازية بناء فيه
قلنا كما يحتمل ان يكون معنى حقيقيا في الواقع كذلك يحتمل ان يكون معنى مجازيا فالحكم بالحقيقة
ايضا بناء فيه وبالجملة ان الايراد المذكور لا اختصاص له على تقدير المجازية لوروده على احتمال الاشتراك
ايضا لكن احتمال المجازية اقوى لما تقدم ثم ان اكثرية المجاز بالمعنى المذكور مما لا ريب فيه وان ذهب
القائل بالاشتراك الى خلافه وقد تقدم مستنده في ذلك مع جوابه في الكلام في هذا المقام فيما
ذكره بعض الاعلام في اكثرية الاشتراك وهو انه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه ونفس
اللفظ كما في من حرف جر وضرب فعل ماض وزيد ثلاثي وهكذا ولم يثبت التجوز في جميع الالفاظ فكان
الاشتراك اكثر ويمكن الجواب عنه من وجهين احدهما هو انك قد عرفت ان المراد ان اللفظ المستعمل في
المعنى المتعدد كونه حقيقة ومجازا اكثر من كونه حقيقة في الجميع ولا ينافيه اكثرية الاشتراك في غير محل الكلام
والثاني ان تحقق الاشتراك فيما ذكره غير مسلم لان الظاهر اعتبار وحدة النوع في الاشتراك بان يكون
اللفظ في كلا الاستعمالين اما حرفا او فعلا او اسما وليس الامر فيما نحن فيه كذلك لان لفظ من عند
الابتداء حرف وفي قولك من حرف جر اسم وهكذا في الباقي فاختلف النوعان في الموضعين فلم يتحقق
الاشتراك ايراد كلام لدفع مناقض اعلم انه قد تقدم مرارا ان الاصل في الاستعمال الحقيقة و
فيما نحن فيه اغلبية المجاز من الحقيقة وقد تمسك بها ائمة الاصول في مواضع متعددة وبينهما منافاة
لان مقتضى الاصل في الاستعمال الحقيقة ان الظاهر فيه الحقيقة فلو كان المجاز اكثر يكون الظاهر ذلك
لا يخفى فيه تناقض فالجواب ان مورد الكلامين مختلف لان الاصل في الاستعمال الحقيقة انما يتمسك
به فيما اذا لم يعلم المستعمل فيه وعلم المعنى الحقيقي والمجازي وغلبة المجازية انما يتمسك بها فيما
اذا كان الامر على عكس ذلك اي علم المستعمل فيه ولم يعلم انه فيه حقيقة او مجاز فيرجح المجازية بالاغلبية
ان قيل قد تقرر فيما تقدم انه اذا علم المستعمل فيه للفظ وكان واحدا ولم يعلم الحقيقة ولا المجاز
فالاصل ان يكون حقيقة قلنا نعم لكن التمسك باغلبية المجاز في صورة تعدد المستعمل فيه كما فيما نحن فيه لا مما

عند

عند وحدته فلا وكيف مع ان المجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع الوجود او نادر جدا ان قلت ان مطلق التعالق
المجازية اكثر من التعالق الحقيقية والظن انما يلحق الشيء بالاغلب فليكن المعنى المعلوم معنى مجازيا قلنا اكثرية
المجازية من الحقيقية لها احتمالات اربعة قد تقدم تحقيق الحال فيها بما لا مزيد عليه وعلى اي حال نقول انها
معارضة بما تقدم من ندرة تحقق المجاز من غير حقيقة واكثرية استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي مضافا الى
ما تقدم من عدم استدلال على الحقيقة في الصورة المفروضة في الثالث في فوائد المجاز ومفاسد الاشتراك اما فوائد
المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ لان قولك اشتعل الراس شيبا ابلغ من قولك شاب وفي هذا الدليل بحث لان المراد اما
ان يكون ابلغية كل مجاز من كل حقيقة او ابلغية منها فيما اذا دار الامر بينه وبين الاشتراك في الجملة وعلى الاول
يثبت به المدعى لكنه غير مسلم والمستدل ايضا غير مدع لذلك كما يدل عليه لفظ قد الداخل في المضارع على التقليل
وعلى الثاني وان اشترك مع الاول في اثبات المدعى بذلك لكنه على فرض تسليمه لا ينطبق على المثال المذكور لوضوح
ان محل الكلام فيما نحن فيه فيما اذا تعدد المستعمل فيه واللفظ واحد كما لا يخفى والامر فيه بالعكس لان المراد
من قولك واشتعل الراس شيبا وشاب واحد واللفظ متعدد ولا يمكن اعتبار ذلك بالنسبة الى لفظ
بالنسبة الى معناه وما اريد منه في هذا المقام لان اللفظ وان كان والمستعمل فيه متعددا لكن كلام
صريح في اعتبار الابلغية بالنسبة الى شاب وعلى تقدير الاغماض عن ذلك يكون المراد على ذلك التقدير ابلغية
المشتعل في معنى الشيبوبة على تقدير كونه مجازا منه في ذلك المعنى على تقدير كونه حقيقة فيه فح لا توجد مع الابلغية
اذ المدلول واحد فان تحقق على التقديرين والا فلا فتامل والثالث وان كان مسلما والاستدلال عليه
منطبقا لكنه لم يثبت به المدعى لان ابلغية المجاز في موضع كيف يصير سببا لرجحانه على الحقيقة مطلقا حتى يثبت
اولوية المجاز من الاشتراك فيما نحن فيه ويمكن الجواب عن ذلك باختيار الثالث قولك ان ابلغية المجاز في موضع كيف
يصير سببا لرجحانه على الحقيقة فيما نحن فيه قلنا لانه لما ثبت الابلغية بالنسبة اليها في موضع حملت في جميع
المواضع فدار الامر بين حمل اللفظ على محتمل الابلغية وغيره ولا اولوية الاول من الثاني لكن يرد عليه ما مر
البته انا فانه ان المستعمل فيه فيما نحن فيه شيء واحد فان تحقق احتمال الابلغية تحقق سواء كان اللفظ مجازا او
لا والا فلا على التقديرين فلا يتفاوت الحال بين كونه مشتركا او مجازا في ذلك ويمكن الجواب عنه ايضا بانه على تقدير
الاشتراك لما كان مصحح الاستعمال فيه الوضع يكون اللفظ دالا على الموضوع له فلا يتصور فيه الاخلاء في تحقق

الأبلغية وعلى تقدير المجازية لما كان المصحح فيه العلاقة يتصور الاختلاف فيمكن تحققها والحاصل أن المستعمل فيه
وإن كان واحدا من حيث الذات لكنه متغاير بالاعتبار فبأحد الاعتبارين يمكن تحقق الأبلغية دون الآخر بجهة
قال الفاضل المعاصر قيل يجوز أن يكون أبلغ من البلاغة كما يجوز أن يكون أبلغ من المبالغة لكن من جملة
التي تمسكوا بها لرجحان المجاز أوفقيته للمقام على ما سيجيء وهو قرينة على كون الأبلغ فيما نحن فيه من المبالغة
لا من البلاغة لئلا يلزم التكرار أجيب عن ذلك بأن المأخوذ في البلاغة شأن الموافقة والفصاحة لأن
في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته والفصاحة في الكلام خلوصه من ضعف التأليف وتنافر
والتعقيد فالموافقة بنفسها غير كافية لتحقق البلاغة لأنها أعم منها لإمكان تحققها في الكلام الغير الفصيح مع عدم
البلاغة ومعلوم أن تحقق الأعم غير مستلزم لتحقق الأخص المعين فلا يلزم التكرار ورد ذلك بأن الأمر وإن
كان كذلك في نفس الأمر لكنه لا يجدي نفعا فيما نحن فيه إذ المستدل جعل اشتعل الرأس شيبا أبلغ من قولك
والمعنى منه إنما هو بالنسبة إلى أوفقيته للمقام دون الاعتبار الفصاحة إذ هي متحققة في شبت أيضا
لم يلزم التكرار أيضا وفيه نظر أما أولا فلأن الفرق بين الأبلغية والبلاغة ظاهر إذ الأبلغية يمكن أن يكون
مع أوفقية الكلام للمقام وأفصحيته والمتحقق في شبت الفصاحة فنقول يجوز أن يكون الأبلغية في اشتعل
الرأس شيبا باعتبار الأوفقية والأفصحية والمأخوذ في الدليل الأول إنما هو الأوفقية فقط فالتكرار غير
لازم وأما ثانيا فلأن المقصود ترجيح المجاز من الاشتراك عند المعارضة لكون المجاز أبلغ وأوفق وذكر
الأوفقية بعد الأبلغية غير مستلزم للتكرار لكون المعتبر في البلاغة وح نقول على تقدير انحصار التفاوت
بين اشتعل الرأس شيبا وبين شبت في الأوفقية لا يلزم محذور لما عرفت من عدم كونه مما نحن فيه إذ المقدم
رجحان المجاز على الاشتراك عند المعارضة بالمعنى الأول وأوفقيته فيمكن أن يكون المجاز في بعض المواضع
التي يكون مما نحن فيه موافقا للمقام مع الفصاحة وفي بعضها أنسب الثاني وعبر عن الأول بالأبلغية
وعن الثاني بالأوفقية فأين التكرار غاية الكلام التحقيق مقام ولا يتوهمن مما ذكر أن مقصودنا نفي
كون الأبلغية من البلاغة بل المقصود أن ما ذكره بيان عدم جواز كونها من ذلك غير تام بل التحقيق خلافه
لما عرفت من أن البلاغة عبارة عن الموافقة والفصاحة واللفظ لما كان فيما نحن فيه واحدا لا يختلف
فيه الاتصاف بالفصاحة وعدمه على تقدير التجوز والحقيقة فالفرق منحصر في الموافقة وعدمها

لما كان المفروض عدم الاكتفاء بذكر البلاغة عن الموافقة فلو حمل الأبلغ من البلاغة يلزم التكرار
ويمكن حمل كلام ذلك القائل عليه وإن كان فيه قصور عن إفادة هذا المعنى وأيضا أن التفضيل المذكور للبلاغة
كما يتحقق في المجازات كذا يتحقق في الحقائق وكيف مع أن انحصار البلاغة في المجازات يقتضي إما عدم اشتمال
القرآن على الحقائق أو عدم كونه بتمامه بليغا والتالي بشقيه فاسد على ما تقدم فالمقدم مثله لا يقال ليس
المقصود نفي البلاغة في مطلق الحقيقة بل في خصوص الحقيقة التي كلامنا فيها فإنه لما كان اللفظ
فيما نحن فيه على تقدير الحقيقة ملزوما للاشتراك وهو يقتضي الإجمال فلا يتحقق البلاغة وتحققها
في بعض الحقيقة لا يجدي نفعا لأنا نقول من أن ذلك لو كان موجبا لعدم الاتصاف بالبلاغة لكان
اتصاف المجاز بها أولى كما لا يخفى ثم أن الإجمال قد يكون مقتضى الحال فمعه يتحقق البلاغة في
تلك الحال وأيضا أن الاشتراك لو كان منافيا للبلاغة لزم إما عدم اشتمال القرآن على الاشتراك أو
عدم كونه بتمامه بليغا وفساد التالي بشقيه غير خفي على أولي الأبصار فالحق أن الأبلغية في المقام
من المبالغة وح لا يرد عليه شيء مما ذكر أما بالنسبة إلى ما ذكر أولا فظاهر وأما بالنسبة إلى ما ذكر ثانيا
فلأن المبالغة إنما يمكن تحققها فيما يقبل الزيادة والنقصان والشدة والضعف والمعاني
لما كانت ملحوظة في نظر الواضع على الخصوص فكانت دلالة الألفاظ بعينه فيما نحن فيه إنما
عليها فلا يتحقق فيها ذلك كما لا يخفى فانحصر المبالغة في المجازات لا يقال أن المفروض معلومية
فيه فيما نحن فيه وهو يقتضي تشخصه فلا تفاوت الحال بين كون اللفظ فيه حقيقة ومجازا فإن تحقق المبالغة
تحقق على التقديرين وإلا فلا كذلك وتحققها في المجاز في غير ذلك الموضع لا يصير سببا لرجحانه على
الاشتراك فيما لم يتحقق فيه ذلك قلنا معلومية المستعمل فيه فيما نحن فيه وإن كانت مسلمة لكن انتفاء
التفاوت بين التجوز والاشتراك غير مسلم لأنه على تقدير التجوز لما كان المصحح في الاستعمال
المناسبة بالنسبة إلى الغير يتصور فيه الزيادة والنقصان وأما على تقدير الاشتراك لما كان المصحح فيه
الوضع فلا على ما تقدم فاتضح الحال بإعانة الموفق المتعال لكن بقي في المقام شيء الأول أن ظاهر
قولهم أن المجاز أبلغ تحقق أصل المبالغة في الحقائق مع أنك قد عرفت مما ذكرنا فساده الثاني أن بناء
صيغة التفضيل من غير الثلاثي المجرد غير جائز فكيف يجوز الحكم بكون الأبلغ من المبالغة الثالث عن الأولى

انه ليس المراد المعنى التفضيلي في المقام بل المراد تحقق اصل المعنى كما في قوله تعالى قل ما عند الله خير من
اللهو ومن التجارة وغيره ومنه يظهر الجواب عن الثاني اذ الابلغ ح يكون بمعنى المبالغة فلم يلزم بناء افعل
من غير الثلاثي **ثم** اعلم ان هنا مقامين **الاول** اختيار التجوز في التكلم والاستعمال مع كونه خلاف الاصل
وترك الحقيقة مع مواضعها للاصل **والثاني** اثبات الرجحان لاصل المجاز عند المعارضة بينه وبين الحقيقة
والاول انما يكون اذا كان المعنى الحقيقي والمجازي معلومين واختير التجوز في الاستعمال دون الحقيقة
والثاني فيما اذا علم المستعمل فيه ولم يعلم انه على سبيل الحقيقة او المجاز ويرجح الثاني بالاخبار لما يحتمل
من الرجحان **اذا علمت** ذلك نقول لا يخفى انه اذا كان المقام من القسم الاول فلا شبهة في صحة
بدليل المبالغة ح اذ الحاصل على هذا ان ترك الحقيقة في الاستعمال وترجيح المجاز بالاختيار مع
مخالفته للاصل يحقق لحصول المبالغة في الثاني دون الاول واما اذا كان المقام من الثاني كما فيما نحن
فيه فالتمسك بها لاثبات الرجحان للمجاز لا يخلو من اشكال اذ من الجائز ان لا يكون مراد
المستعمل افادة المبالغة حتى يرجح التجوز في استعماله على الحقيقة الآن نعم ان الاستعمال على
نهج المبالغة لما كان احسن ينبغي ان يحمل الاستعمال المعلوم عليه ويرد عليه ان الحكم باحسنية
الاستعمال على نهج المبالغة على الاطلاق غير صحيح اذ ربما كان المقام مقتضيا لاستعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي فيكون الاستعمال على نهج الحقيقة احسن وكيف مع انك قد عرفت سابقا ان
اكثر استعمال الالفاظ في المعاني الحقيقية فيلزم ان يكون غالب الاستعمالات على الوجه المرجوح
ولا يخفى بعده فلم يتم الدليل المذكور فيما نحن فيه الان نعم ان في المجازات لما امكن تحقق البلاغة
والمبالغة وانحصر الامر في الحقيقة في الاول **فبهذا** يرجح احتمال التجوز على الحقيقة فتامل **ورفع**
ان ما نحن فيه بكلام لا نعم ان المثال المذكور وهو اشتعل الرأس شيبا لا مدخلية له لما نحن فيه لان التجوز
فيه عقلي والكلام انما هو في المجاز اللغوي لوضوح ان المعارضة بين المجاز والاشتراك انما
هو بالمجاز لهذا المعنى **لانا نقول** انتفاء التجوز اللغوي في المثال ممنوع لان الاشتعال موضوع لا
شتعال النار وقد استعمل هنا واريد منه انتشار بياض الشيب في الرأس **فالحاصل** انه شبه بياض الشيب
بشواظ النار وانتشاره في الرأس بانتشار شعاع النار فاستعير اللفظ الموضوع للمشبه به للمشبه

ومنها ان المجاز قد يكون اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او لعذوبة في المجاز
كالروضة والمقبرة او للمقام لزيادة بيان او تعظيم او اهانة يقتضيه الحال هكذا قال جماعة من الاعلام
في هذا المقام **تحقيق** المقام على وجه يزول معه النقاب عن وجه المرام ان يقال ان الاصل ان يكون اللفظ
مستعملا في الموضوع له فالعدول عنه الى غيره لا يكون الا لموجب وهو اما بالنسبة الى جوهر اللفظ و
مادته او بالنسبة الى عوارضه وخارجه او الى مدلوله ومعناه او المركب من اثنين او الثلاث فيكون
الاقسام سبعة ونحن نكتفي في بيان احوال الثلاثة المفردة اذ به يعلم حال الاقسام الباقية فنقول
ان الامر العائد الى جوهر اللفظ على اقسام **الاول** ان يكون لفظ الحقيقة ثقيلا والمجاز خفيفا كما في
الخنفقيق **والثاني** ان يكون لفظ الحقيقة مما لا يحسن التصريح به بخلاف المجاز كالتعبير عن الجماع الذي في القرآن
باللمس **والثالث** ان يكون المجاز عذبا والحقيقة غير عذب كما في الروضة واي منها كان لا يجدي في هذا الامر
انما يجدي في ترجيح المجاز للاستعمال وترك الحقيقة بان العذوبة في المجاز مثلا توجبه في الاختيار لا في
اثبات اصل المجازية للفظ في المستعمل فيه او علمت ذلك **فاعلم** ان التمسك بالخفة في المجاز والثقل
في الحقيقة او العذوبة في المجاز فيما نحن فيه مما لا وجه له **اما الاول** فلان اللفظ هنا واحد فان كان ثقيلا
كان والا فلا فلا يتفاوت الحال من هذه الجهة على تقديري التجوز والحقيقة **واما الثاني** فلان الكلام
فيما نحن فيه انما هو في اثبات الرجحان لاصل التجوز والحقيقة في المستعمل فيه المعلوم وقد عرفت ان
التمسك بالامر المذكور انما هو في ترجيح المجاز بالاستعمال دون الحقيقة وهم ايضا انما نشؤوا عدم
ذلك المقام والخبط انما نشأ لبعض الافاضل حيث تمسك به فيما نحن فيه الان نعم انه يمكن ان يكون نظر
ان العذوبة للمجاز وكذا الثقل للحقيقة في بعض المواضع يكون سببا لرجحان المجاز ومرجوحية الحقيقة
فيما نحن فيه وان يكون التمسك بذلك للحقيقة فيه لكنه فاسد **اما اولا** فلانه لا وجه لحمل تحقق الثقل
في الحقيقة في موضع وكذا العذوبة في المجاز سببا للمرجوحية او الرجحان فيما لم يتحقق فيه ذلك **واما**
ثانيا فلان الحقيقة قد يكون عذبا والمجاز ثقيلا كما اذا استعمل ذلك اللفظ المجاز في معناه الحقيقي
والحقيقة في معناه المجازي فتامل هذا كله في الكلام في الامر العائد الى جوهر اللفظ واما العائد الى عوارض
فيجيء الكلام فيه بعد هذا وانما الكلام هنا في الامر العائد الى المعنى وما تقدم من الزيادة في البيان و
التعظيم

والاً فانه اشارة الى ذلك توضيحه ان معنى الحقيقي في كل موضع امر معين فلا يقبل الزيادة والنقصان
ما تقدم واذا كان المقصود زيادة البيان يوتى بالمجاز كالاسد للشجاع وهذا هو الذي يعين عنه بالمبالغة
وقد يجتمع مع المبالغة كما اذا كان المقام مقتضيا لتلك الزيادة وقد تفترق كما اذا لم يكن كذلك فالحكم
بكون زيادة البيان اوفق للمقام ليس على الاطلاق وح يكون الفرق بين الفائدة المتقدمة وهذه بالعموم من
وجه فراق السابقة عن هذه في غير المواضع وهذه عنها في الاوفق للطبع والمادة الاجتماع ظاهرة ولا يخفى ان هذا
الامر لم يعتبر فيه تعدد اللفظ بل كما يمكن تحصيله بالنسبة الى اللفظين كزيد واسد مثلا كذا يمكن تحصيله بالنسبة
الى اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد بانه على تقدير المجازية يحصل تلك الفائدة وتنتفي عند انتفائها
على وجه مما تقدم وح يصح التمسك به فيما نحن فيه الان التمسك به لترجيح المجاز بالاستعمال لا شبهة في
صحته واما الاثبات اصل المجازية فمحل كلام يظهر مما قدمنا مع ما يمكن ان يونخذ ضمر مع تأمل فيه ثم ان في الكلام
تنبيها لابد من الاشارة اليه وهو ان دعوى انحصار الزيادة في البيان في المجازات غير صحيحة على الاطلاق لوضوح ان
المقام اذا كان مقتضيا للتأكيد واتى بكلام موكد باداة التأكيد يحصل منه زيادة البيان مع عدم انحصار
المسالك بسلك المجاز كما لا يخفى على ذي دراية وسداد الا ان يقال ان زيادة البيان في المعنى وان كانت محققة
لكنها بمعونة اداة التأكيد وفي المجاز ليس كذلك وليس الكلام في مطلق زيادة البيان فتأمل واما الامر العائد
الى اللفظ بواسطة الخارج عنه فكانواع البديع مثل السجع وقد مثل لذلك بقولك حمار ثرثار اي كثير الكلام
فانه اذا قيل لمبذر ثرثار لم يستقم السجع ولا يخفى ان التمثيل بما ذكر انما يصح اذا وقع احد اللفظين في اخر كلام
والاخر في اخر اذ السجع هو توافق الفاصلتين من النثر على حرف واحد في الاخر ثم لا يخفى انه يرد هنا ما تقدم
اليه الاشارة وهو ان التمسك باستقامة السجع على تقدير التجوز انما يكون اذا امكن التعبير عن معنى واحد
مثلا احدهما حقيقة فيه والاخر مجاز وقد استقام السجع على تقدير التجوز دون الحقيقة فهو مرجح لاختيار
المجاز في الاستعمال وترك الحقيقة وهو انما يكون اذا كان كل من المجازية والحقيقية معلوم الثبوت فلا اد
له فيما نحن فيه على ما عرفت والحاصل انه انما يتم عند تعدد اللفظ واختيار التجوز في الاستعمال لا في اثبات اصل
ووحدة اللفظ كما فيما نحن فيه اذ قد عرفت مرارا ان الكلام فيما اذا علم المستعمل فيه اللفظ ولم يعلم انه فيه
حقيقة او مجاز فاذا كان اللفظ مما يستقيم به السجع يستقيم به سواء كان مجازا او حقيقة وكالمطابقة كما في

قوله

الكلام في التوكيد

قوله ضحك المشيب برأسه فبكى ولو قيل لم يظهر الشيب الماحي اشعث والمقابلة وقد مثل له بقوله كلما لج
في هواها الحب في معنى تلو قيل كلما ازداد هواي بدل كلما لج قلبي فات ومن العجائب ان الفاضل
مع كمال اهتمامه في امثال هذه الامور جعل هذا المثال مثالا للمطابقة وليس يصح المطابقة على ما
صرحوا به هي الجمع بين المتضادين في الكلام مع مراعات النوع حتى لا يضم الاسم الى الفعل كما في قوله
تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا او قوله تعالى سواء منكم من اسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف
بالليل وسارب بالنهار وكذا تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء ونحوها لو
هذا المعنى غير متحقق في المثال المذكور الا ان يقال ان مقصوده بالاضافة الى لفظي الهوى والحب ويكون
تمثيلا لاصل المطابقة لا المطابقة التي توجب التجوز فتأمل والجناس كما في سبع سباع ولو قيل سبع شجاع لم يحصل
وغير ما ذكر ثم ان الكلام في هذه الامثلة من حيث تعدد اللفظ ووحدته ووحدة المعنى يظهر لك بعد التأمل فيما اسلفناه
الكلام في التمسك بهذه الامور في اثبات اصل التجوز او في اختياره في الاستعمال فلا افتقار الى التذكرة واما
مفاسد الاشتراك فمنها انه يفتقر الى القرينتين بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة والمراد ان اللفظ المستعمل
في المعنيين اللذين ثبت الوضع لاحدهما وكونه مجازا في المعنى الاخر اولى من كونه حقيقة فيه ايضا اذ على تقدير
التجوز لا يفتقر الى القرينة الواحدة الصارفة عن المعنى الحقيقي اذ ح يتعين المعنى المجازي بالاخبار على على
تقدير الاشتراك فانه لما كان مفتقرا الى القرينة معينة لا بد له من قرينة بالنسبة الى كل واحد من المعنيين وفيه
لما اشتهر من ان المجاز لا بد له من قرينتين صارفة ومعينة وعلى تقدير التسليم نقول بامكان الاكتفاء بقرينة
واحدة على تقدير الاشتراك ايضا فانه اذا دلت القرينة على عدم ارادة احد المعنيين يتعين المعنى الاخر بالارادة
لا يقال انه ممنوع لاحتمال ارادة المعنى المجازي فلا بد من قرينة معينة للمعنى الاخر فيلزم التعدد ولان احتمال
ارادة المعنى المجازي لا تصلح لمعارضة ارادة المعنى الحقيقي على ما تقدم تحقيقه مع الامر يد عليه على انه خارج
عما نحن فيه اذ الكلام انما هو بالاضافة الى المعنيين فلو اجرى الكلام الى معنى ثالث لقول بمثله على تقدير الصرف
عن المعنى الحقيقي انما يتعين المعنى المجازي بالارادة عند انفراده واما مع تعدده فلا كما لا يخفى فلا يجري فرق
بين احتمال الاشتراك والتجوز من هذه الجهة والتحقيق ان المجاز قد يكتفي فيه بقرينة واحدة صارفة عن المعنى الحقيقي
كما اذا كان المعنى المجازي متحدا او الاولى بالارادة باي وجه كانت من الاقربية الى المعنى الحقيقي او الكثرة

الاستعمال وغيرهما وقد يفتقر الى المتعدده في غير الصور المذكوره حسبما اقتضاه الحاجة ما نقول نعم

المجاز لابد من القرينتين صارفة ومعينة لكن على الملازمة الان يحصل الوحدة في الصورة الاولى في رجحان

غيرهما من القرينة وقد نبهنا عليه فيما سلف ايضا الا ان الحال في المشترك ايضا كذلك فانه قد يكفي

بقرينة واحدة وقد لا يكفي فيه كما عرفت بل نقول على تقدير الاشتراك الاحسن ان يكتفي بالقرينة الواحدة

المعينة للمراد ولو اراد معناه على معنيين لو اختار الصادفة افتقر الى ذكر القرائن المتعددة بحسب تعدد المعنى

المراد مع ان بالقرينة المعينة كما يحصل العلم بالمراد يحصل الصرف عن الاغيار والامر في المجاز وان كان

كذلك عند تعدد المجازات اذ مع بالقرينة المعينة كما يحصل الصرف عن المعنى الحقيقي كذا يحصل الصرف عن

غير المراد من المعاني المجازية الا انه ليس المقصود اثبات الرجحان للاشتراك بل منع رجحان المجاز عليه في الجملة

فيما ذكر غير مضر لكن الانصاف ان الايراد المذكور مما لا وقع له قيل انما يتوجه اذا كان المراد من افتقار

المشترك الى قرينتين افتقاره اليهما بالنسبة الى معنى واحد حينئذ في استعمال واحد بان يكون احدهما صارفة

عن غير المراد والاخرى معينة له وليس كذلك بل بالنسبة الى المعنيين فانه لابد له في كل استعمال من قرينة

سواء كانت مانعة عن ارادة غير المراد او معينة للمراد اذ لا فرق بين القرينتين فيما نحن بصدده نعم يظهر الفرق

بينهما في صورة انحصار معنى المشترك في اثنين وعدمه كما لا يخفى على المتامل وهذا الافتقار من لوازم المشترك

عند ارادة الدلالة التفصيلية منه فلا يمكن انفكاكه عنه كما لا يخفى بخلافه على تقدير المجاز فان

الى القرينة الاستعمال المجازي لا الحقيقي لما مر مرارا في بحث ظواهر الالفاظ وحكايته وحدة المجاز

وتعدده لا مدخلية لها في هذا المعنى كما لا يخفى على ادنى المتامل والتمهر انتهى اقول هذا مسلم لكن المجاز

يفتقر الى قرينتين في استعمال واحد صارفة عن المعنى الحقيقي ومعينة للمعنى المجازي والمشترك في الاستعمال

لا يفتقر اليهما مشتركا بينهما فلا يكون احتمال التجوز اولى من الاشتراك لاشتراكهما فيما ذكر قلنا لا نسلم

الافتقار الى القرينتين على تقدير التجوز في صورة انحصار المستعمل فيه في معنيين لكفاية الصارفة عن المعنى

الحقيقي في كون المعنى المجازي الواحد مراد وكذلك الحال على تقدير عدم الانحصار وفيما اذا كان بعض

المجازات اولى بل مطلقا لما ذكرنا من ان القرينة المكتنفة كما يتعين المراد كذا يحصل الصرف عن الاغيار

وعلى فرض التسليم نقول بحقيقة في المشترك ايضا فانه في كل استعمال يفتقر الى قرينتين صادفة عن

غير المراد ومعينة للمراد فلا امتياز بينهما من هذه الجهة ويبقى افتقار الاشتراك في كل معنى ابدا قيل اما

ذلك لكن نقول كما ان المشترك يفتقر الى قرينة بالاضافة الى كل معنى كذلك المجاز بالاضافة الى معنى مجازي

ولو كانت القرينة المفتقرة اليها بالنسبة الى كل مجاز واحد فالافتقار الى القرينة في كل معنى متحقق

على تقديري الاشتراك والتجوز فكيف يجعل ذلك سببا لرجحان المجاز على الاشتراك على اشتراكهما في ذلك

قلنا على تقدير الاشتراك الافتقار الى القرينة متحقق بالنسبة الى جميع المعاني واما على تقدير التجوز فان كان

مسلما بالنسبة الى المعاني المجازية لكنه غير مسلم بالنسبة الى المعنى الحقيقي كما لا يخفى فالحاصل انه على تقدير الاشتراك

الافتقار متحقق بالنسبة الى المعاني باسرها واما على تقدير المجاز فالافتقار بالنسبة الى المعاني المجازية المطلق

المعاني متعدد القرائن على تقدير الاشتراك عدد المعاني وعلى تقدير المجاز ينقص عنه بواحد نعم لك ان تقول

ان هذا وان كان وجها لكن لا دليل على اولوية ما كان افتقاره الى القرينة اقل مما كان افتقاره اليها اكثر بالمعنى

الذي انتهى الكلام اليه ثم انك اذا تاملت فيما ابرزنا في هذا المقام على وجه البصيرة ظهر لك ان ما اشتهر في

الالسنة ولحق به كلام جماعة من الاجلة من التفرقة بين القرينة في المشترك والمجاز بانها في الاول معينة و

في الثاني صارفة كلام ناش على غير وجه البصيرة وان اجرينا المقال على هذا الاصطلاح في بعض المباحث

السالفة ومنها ان مع الاشتراك قد يحصل الاخلال بالفهم كما في صورة انتفاء القرينة بخلافه على تقدير

التجوز فانه عند وجود القرينة يحمل على ما دلت عليه وعند انتفائها يحمل على المعنى الحقيقي فلا اخلال في المراد

عليه وكذا الجواب يظهر مما اوردنا في ادلة المرجحين للاشتراك فلا افتقار الى الاعادة ومنها ان الاشتراك قد

يفضي على مستبعد من ضد او نقيض كما اذا كان اللفظ مشتركا بين الضدين كالجون للسواد والبياض

او النقيضين كالقرء للحيض والطهر فانه اذا اطلق وكان المراد احد المعنيين وحمل المخاطب على غيره يحمل

ما ليس قرينة ضد حمل اللفظ على ما هو في غاية البعد من المراد ويتوجه عليه انه لا اختصاص له بالاشتراك لامكان

تحققها الان من انواع العلاقة التضاد وقلنا انما هو اذا كان المعنى المجازي ضد المعنى الحقيقي فانه اذا اطلق

واريد الحقيقة او المجاز وحمل على الاخر لما ذكر يلزم المحذور الان يقال ان الامر وان كان كذلك الا ان المجاز

لما كان مشروطا بالعلاقة لا يلزم على تقدير الحمل على ضد المراد ذلك الاستبعاد على تقدير المجازية لتنزيل المضاد

منزلة المناسب لمشاكلة او تهكم او تمليح بخلافه على تقدير الاشتراك ومنه يظهر الجواب عما قيل ان المستعمل في

فيما نحن فيه واحد فان لزم المحذور يلزم مطلقا ولو على تقدير المجازية والا فلا ولو على تقدير الاشتراك
مع انه يمكن ان يقول المعترض لو سلم ذلك ومر في محل الكلام بل المراد انه مع الاشتراك يمكن تحقق المحذور وبلا
على المجاز فالحمل على ما لا يلزم المحذور مطلقا اولى فتامل وقد عارض مرجح الاشتراك فقال بان الكلام
فو انه لا يوجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك لكن لما طال نظام الكلام عدلنا عن التعرض لها
والنقض والابرام مع انك ان امعنت النظر فيما حققنا في بلاغة المجاز الى هذا المقام تستغني عن تكلم
بقية الاقسام ومن الله الاستعانة في الفاتحة والختام **والبحث الثاني** في تعارض الاشتراك مع الكلم
الباقية من النقل والاضمار والتخصيص وفيه مباحث **الاول** معارضة الاشتراك والنقل **تنقيح المقام**
يستدعي التكلم في مطلبين **الاول** في تصوير المسئلة والايماء الى ما يترتب عليها من الثمرة فنقول تمثيل
لذلك بقوله صلى الله عليه وآله الطواف في البيت صلوة بناء على انا نعلم ان الدعاء معنى حقيقي للفظ
للفظ الصلوة كالافعال المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم لكن لم نعلم كون المعنى الثاني كذلك
بعد المهجورية عن المعنى الاول او قبلها فعلى الاول يكون مقتضى الحديث لزوم الطهارة في الطواف
بناء على امتناع ارادة الحقيقة فاللازم الحمل على اقرب المجازات ومقتضاه مشاركة الطواف مع الصلوة
في جميع الاحكام الثابتة لها الا ما دل الدليل على عدمه ومن الاحكام الثابتة للمشبه به لزوم
الطهارة فيجب ان يحكم بلزومه في المشبه وعلى الثاني لا يمكن الحكم بذلك لاحتمال ان يكون المراد
الصلوة الدعاء وهو غير مشروط بالطهارة **هذا** حاصل ما قيل في هذا المقام ويجري ما ذكر في
جميع الالفاظ الشرعية كما لا يخفى وهو منظور فيه لان احتمال الاشتراك بين الدعاء والمعنى الشرعي
في لفظ الصلوة انما يتصور اذا كان في اللغة موضوعا للمعنى الشرعي ايضا وهو غير صحيح لظهور ان وضع
اللفظ لمعنى فرع معرفته وتعقله والمعاني الشرعية لكونها من المعاني التوقيفية لم تكن معروفة لاهل اللغة
حتى يعقل احتمال وضع اللفظ لها كما لا يخفى فاحتمال الاشتراك فيها على النحو المذكور مما لا معنى له **ويمكن**
الجواب عنه بان الاحتمال المذكور يمكن ابداؤه على القول بتوقيفية اللغات وعلى اصطلاحيتها لكن لا
يكون المعنى الشرعي من موضوعات اهل اللغة بل من موضوعات الشارع لكن من غير ان يبني الامر على هجر المعنى
اللغوي بل بان يكون المعنى اللغوي من معناه الحقيقي عنده وجعل المعنى الشرعي معنى اخر لذلك اللفظ فيكون



اللفظ مشتركا عنده لكن هذا الاحتمال مما لا وجه له لا نقلا ولا اتفاقا على خلافه لان المثبتين للحقيقة الشرعية
احتجوا على لزوم حمل الالفاظ الشرعية على معانيها الشرعية عند التجرد عن القرائن الصارفة كما ان النافين
لها اتفقوا على حملها على المعاني اللغوية حينئذ فيعلم من اتفاق هؤلاء الفريقين على هذين المطلبين اتفاقهم
على فساد الاحتمال المذكور اذ على التقدير الاول يكون اللازم حمل اللفظ على المعنى الشرعي كما انه يجب على
الثاني حمله على المعنى اللغوي وعلى التقديرين لا يكون اللفظ الا ذا معنى واحد فلا وجه لاحتمال
الاشتراك كما لا يخفى على ذي مسكة وسداد مضافا الى ان احتمال الابتناء على القول بتوقيفية اللغات
انما يصح اذا كان الوضع في الحقائق الشرعية مسندا اليه تعالى وسيجيء تحقيق الحال في ذلك **المطلب**
الثاني ان ايا من الاحتمالين يترجح بالاعتبار في البين **فنقول** قد اختلف في ذلك فقيل يرجح الاشتراك نظرا الى ان
الالفاظ المشتركة في اللغات اكثر وجودا من المنقولة والظن يلحق المشتبه على الاغلب وقيل يرجح
النقل لانه مع الاشتراك ربما يحصل الاخلال بالفهم بخلافه على تقدير النقل وثالث ان يقول على هذا
يكون لكل من الاحتمالين جهة رجحان ومرجوحية فيتحقق التعارض يوجب التساقط فيجب التوقف ويمكن
في وجه رجحان الاشتراك بعد تسليم الاكثرية بانه لو لم يكن ارجح من النقل لكان مساويا له او مرجوحا بالنسبة
اليه وهما باطلان لانه اما يلزم ترجيح المرجوح على الراجح او الترجيح من غير مرجح فتعين الاول وهو المطلوب
ورد بان ذلك انما يلزم اذا كان المشترك من واضع واحد واما اذا كان من متعدد فلا لجواز ان يكون الالفاظ
المشتركة بالنسبة الى كل واضع اقل من الالفاظ المنقولة ويتوجه عليه انه بعد تسليم الاكثرية في الالفاظ
المشتركة **نقول** لا وجه لهذا الكلام اذ اكثريتها من الالفاظ المنقولة يمكن ان يكون من وجهين **الاول** ان يكون
الالفاظ المشتركة من كل واضع اكثر من الالفاظ المنقولة بالنسبة اليه **والثاني** ان يكون مجموع الالفاظ المشتركة
اكثر من مجموع الالفاظ المنقولة وان لم يكن بالنسبة الى كل واضع كذلك وعلى التقدير الاول يتم الترجيح
وكذلك على الثاني لانه لما كان المفروض مجموع من المجموع يلزم ان يكون الالفاظ المشتركة من بعض
اكثر من الالفاظ المنقولة بالنسبة اليه ولو لم نسلم الاكثرية بالنسبة اليه فهناك نقول انه لو لم يكن الالفاظ
المشتركة اكثر فاقل من المنقولة يلزم احد المحذورين المدعى ان الاشتراك لو كان في موضع اكثر فاقله
يكون كذلك مطلقا لعدم الافتراق ويمكن الجواب بمنع اكثرية الاشتراك من الالفاظ المنقولة لو لم نمنع

الأغلبية في كلام الفقهاء ان غالب الألفاظ الدائرة في الاصطلاحات المختلفة من العلوم والحرف و
الصناعة منقولة والألفاظ المشتركة فيها قليلة بتلك المثابة قطعاً فيبقى ما دلّ على اولوية النقل سالماً
عما يصلح للمعارضة فيجب الحمل على مقتضاه ويتوجه عليه ان اكثرية النقل من الاشتراك في الاصطلاحات
الخاصة وان كانت مسلّمة لكن ذلك لا يوجب اكثريته منه في اللغة والعرف العام بل انما يجدي في تلك
الاصطلاحات الخاصة فيما اذا دار الأمر بينهما فيها وحصول ذلك ثمرة في المسئلة غير الأولى اذ ليس
مما يعتني به العلماء فالتحقيق ان يجعل المسئلة مبنية على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بناء
على ان المقصود الأصلي من تدوين المباحث الأصولية معرفة احوال الخطابات الشرعية فعلى القول
بالحقيقة الشرعية يكون النقل في كلام الشارع اكثر من الاشتراك قطعاً فيجب حمل مشتبه الحال عليه
واما على القول بالعدم فلم يظهر اكثرية احدهما من الآخر في كلامه فلو ثبت الأكثرية لواحد منهما في
العرف واللغة او فيهما دون الآخر يحمل المشتبه الحال في كلام الشارع عليه والا كان تخالفاً بأن يختص الكثرة
لواحد منهما في واحد منهما وللآخر في الآخر يشكل الأمر لكن الظاهر الحاقه بالعرف والا فالتوقف وان كان
ترجيح النقل نظراً الى الاصطلاحات الخاصة لا يخلو من رجحان **والبحث الثاني** في معارضة الاشتراك والاضمار
فنقول قد مثّل لذلك بقوله عليه السلم في خمس من الابل شاة بناء على ان كون في للظرفية بما الاشبه فيها
ارادتها في المقام فاللازم اما حملها على السببية فيكون المعنى بسبب خمس من الابل شاة او حملها على الظرفية
فيكون في الكلام مقدّر والتقدير في خمس من الابل مقدار شاة هكذا قيل وفيه تأمل اذ لم يجد فرقاً
في الكلام بعد التقدير عمّا ذكر قبله فان استقام الكلام بعد التقدير يستقيم قبله والا فلا كذلك **نعم** لو قدّر
المحذوف الواجب فيقال في خمس من الابل الواجب شاة لاستقام لكن الظاهر كلما تم في مقام الاضمار بتقدير المضاف
وهو على ما ذكرناه غير متحقق لكنه غير مضر اذ لم يلزم كون المقدر مضافاً غير لازم مضافاً الى انه يمكن ان يقال
التقدير في خمس من الابل ثمن شاة فيكون المقدر مضافاً والفرق بين التقديرين هو ان في الأول يتعين
تعين الشاة وفي الثاني ويظهر من بعضهم الفرق بين حملها على السببية وتقدير المقدار بأنه على الأول
يكون المعنى بسبب خمس من الابل شاة فلا يسقط الزكوة بهلاك النصاب بعد الحول وعلى الثاني يكون المعنى
في خمس من الابل مقدار شاة فيسقط بهلاك بعضه لكون الواجب جزءاً من النصاب وفيه تأمل لأن في الجزئية



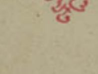
معلومة

معلومة لا اذا اريد بالمقدار قطر الشاة لكنه مما يقطع بعدم ارادته كما لا يخفى بقي الكلام في ترجيح احد الاحتمالين
على الآخر فنقول قد استدل العلامة اعلى الله تعالى محله الكريم في النهاية وغيره على ترجيح الاضمار على
الاشتراك بوجهين **الأول** ان الاجمال على تقدير الاضمار مختص ببعض الصور وهو ما اذا كان القابل للتعيين
امرين او اكثر ولا رجحان للبعض على الآخر فهناك لا بد من قرينة دالة على خصوص المقدر ومع انتفائها
الاجمال واما في غير تلك الصورة كما اذا كان القابل للتقدير واحداً الا كما في قوله تعالى وجاء
ربك اي حكمه او متعدداً لكن يكون البعض راجحاً على غيره كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان
المتبادر منه اكلها فلا اجمال **اما في الأول** فظاهر **واما في الثاني** فلقضاء الرجحان بالتعيين بخلاف
الاشتراك فان الاجمال لازم في جميع الصور ومعلوم انه كلما كان الكلام اكثر فائدة كان اولى ثم اورد
على نفسه ايراداً حاصله ان الأمر في الاضمار وان كان كما ذكر لكنه قد اوجب الافتقار الى ثلث قرائن دالة
على اصل الاضمار وموضعه وتعيين المضمر بخلاف الاشتراك فانه لا يستدعي الا قرينة معيّنة للمراد فكان
الاشتراك اولى واجاب عنه بأنه وان كان مسلّماً لكنه في صورة واحدة بخلاف الاشتراك فان افتقاره
اليها دائمي **والثاني** ان الاضمار اوجز واخصر فكان اولى اما الأول فظاهر واما الثاني فلان الاختصار من
محاسن الكلام قال صلى الله عليه وآله اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً ولا يخفى عليك
الاستدلال ايضاً بأن الاشتراك يستدعي تعدد الوضع وهو مدفوع بالأصل لأن الاضمار يستدعي
التقدير والأصل عدمه فلا فرق بينهما من هذه الجهة **والبحث الثالث** في معارضة الاشتراك والتخصيص
واشهر التمثيل فيما بينهم لذلك بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم بناء على ان النكاح حقيقة في
في العقد فاطلاق الآية وان اقتضى حرمة منكوحة الأب مطلقاً وان كان بعقد فاسد لكنها مخصصة
بغير المعقودة بالعقد الفاسد فيبقى الآية دالة على تحريم المعقودة بالعقد الصحيح او يقال ان لفظ النكاح
مشترك بين العقد والوطي ولم يعلم من الآية حرمة المنكوحة بمجرد العقد حتى يحتاج الى دعوى
التخصيص وفيه تأمل لا يخفى على المتأمل فالأولى ان يورد المطلوب في لفظ النكاح بمعنى العقد بأن يقال ان
لفظ النكاح حقيقة في العقد صحيحاً كان او فاسداً لكن في الآية تعين ارادة الصحيح لانتفاء الحرمة في
المنكوحة بالعقد الفاسد وهو يمكن اما بكون النكاح لم وضع واحد للأعم من الصحيح والفاسد لكن حقيقة



فى الاثنين بالصحيح او وضع اخرى لخصوص الصحيح وهو المراد بالاثنين فيلزم الاشتراك ومنه قوله تعالى
حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى بناء على ان الصلوات جمع محلى باللام فيشمل المفروضة والمندوبة
فى اصل الوضع لكن فى الاية مختصة بالمفروضة لعدم وجوب المحافظة للصلوة المندوبة
بل كون المراد بالصلوات فى الاية الصلوات المفروضة مسلم لكن لا بان يكون له وضع واحد وهو
الاعم فيلزم التخصيص بل لكونه كان وضع ثان للاخص وضع اخرى المفروضة وهى المراد فى الاية فالحق
ترجيح التخصيص لما بانى من انه اولى من المجاز الاولى من الاشتراك فيكون التخصيص اولى من الاشتراك اذ
الاولى من الاولى من الشئ اولى من ذلك الشئ قطعا **والمبحث الثالث** فى بقية اقسام المعارضة وهى ستة
الاولى معارضة المجاز والنقل فنقول ان هذا الكلام كغيره من عنوانات الصور المتعارضة يحتمل معنيين الاول
ان يكون كل من النقل والمعنى المجازى ثابتا لكن لم يعلم المستعمل فيه وتردد بين كون المراد منه المعنى المنقول اليه
او المجازى والحكم فيه يستدعى التفصيل بان يقال انه لا يخلو اما ان علم ان صدور الخطاب بعد تحقق
النقل او قبله او لا هذا ولا ذاك بل كل منهما محتمل **وعلى الاول** يتعين الحمل على المعنى المنقول اليه لانه معنى حقيقى
له ومقتضى كون الاصل فى الاستعمال الحقيقة لزوم حمل الالفاظ على المعانى الحقيقية عند التجرد عن القرائن
المجازية كما اقمنا عليه البرهان فى المباحث السالفة **وعلى الثانى** لا يخلو اما ان يكون ذلك المعنى المجازى
المعنى المنقول منه او غيره وهو انما يتحقق اذا قامت القرينة على عدم ارادة المعنى المنقول منه **وعلى الاول**
يتعين الحمل عليه بعين ما ذكر **وعلى الثانى** لا يخلو اما ان يكون احدهما اقرب الى المعنى المنقول منه او لا **وعلى الاول**
يتعين الحمل على الاقرب **وعلى الثانى** يكون اللفظ مجملا ولا يمكن حمله على احدهما الا بقرينة كما لا يخفى **وعلى الثالث**
اى اذا لم يعلم ان صدوره بعد تحقق النقل او قبله الظاهر لزوم حمله على المنقول منه لما ذكر بعد ان تجرى
اصالة تأخر الحادث **والمعنى الثانى** ان يكون المستعمل فيه معلوما وتردد اللفظ بين كونه مجازا فيه او
النقل اليه وهذا قد يمكن تشخيص الحال فيه من غير اشكال كما اذا كان المتكلم والمخاطب فى زمان واحد فان لكل
من المجاز والنقل علامة تخصه فاللازم الرجوع اليها والعمل بمقتضاها واما مع اختلاف الزمان و
الظاهر انه المراد بالمقام لكونه المناسب للاغراض الموجبة لتدوين علم الاصول والبحث عن قواعد
فالراجح المصير الى المجازية لاكثرية المجاز من النقل وقد عرفت مرارا ان الاولى الحاق المشتبه بالاغلب





ولكون النقل مستلزما لمهجورية الوضع الاول وتعين اللفظ للمعنى الثانى وكلاهما مخالف للاصل
بخلاف المجاز فيكون اولى واشد لغلبة افتقار النقل الى اتفاق اهل اللسان عليه والاطلاع عليه فى
غاية الصعوبة بخلاف المجاز فانه يتوقف على العلاقة والعلم بها فى غاية السهولة وفيه ما لا يخفى لان ذكرنا
صعوبة الاطلاع على المرجوحية وسهولته على الرجحان غير ظاهرة نعم لو قرر المقال على نحو ان يقال
ان النقل يتوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو غير معلوم فالاصل عدمه بخلاف المجاز لكان له وجه
لكنه يرجع الى ما ذكرناه **الرابع** بعد ما تبين المستعمل فيه كما هو المفروض لا ثمرة مهمة فى تشخيص كونه على
سبيل النقل او التجوز اذ لم الداعى لتشخيص هذه الامور انما هو معلومية المراد **قلنا** لتشخيص الامر بعد تعيين
ذلك الموضع بل لاجل المواضع الاخر بناء على انه اذا كان على سبيل النقل وجب الحمل على المعنى المنقول
اليه كلما استعمل مجردا عن القرينة المجازية والحمل على المعنى المنقول منه يتوقف على الاقتران بها او
الامر على تقدير التجوز كما لا يخفى ويمكن التمثيل له بجميع الالفاظ الشرعية بالمعانى الى معانيها الشرعية
على القول بنفى الحقيقة الشرعية بناء على ترجيح المجاز كما هو المختار وكذلك الحال بناء على ثبوتها لو
رجح النقل فى المقام الاول ان ترجيح المجاز فى هذا المقام ينافى القول بثبوت الحقيقة الشرعية فالاولى على
من رجح المجاز فى هذا المقام اختيار القول بالعدم كما ان الاولى على من رجح الثبوت فى تلك المسئلة المصير الى
النقل فيما نحن فيه لان ذلك انما هو اذا لم يرد دليل من وجه اخر على الثبوت وقد اقمنا الادلة للثبوت فيها
بحيث يخرج عن مقتضى ما ذكرنا فى هذه المسئلة وبالجملة رجحان التجوز انما هو اذا لم يرد على النقل دليل
اما اذا وجد فتعين القول به والامر بالحقيقة الشرعية من هذا القبيل كما لا يخفى على من امعن النظر فى سواء السبيل
والحمد للموفق المؤيد الجليل **والعشرون الثانى** معارضة المجاز والاضمار كما فى قوله تعالى واسئل القرية
فان عدم امكان توجه السؤال الى القرية يستدعى ارتكاب خلاف الظاهر اما فى لفظ القرية بان يقال
ان المراد منه الاهل تسمية للمتمكن باسم المكان او بتقدير مضاف فى العبارة والتقدير واسئل اهل القرية
اذا علمت ذلك فاعلم انه حكم العلامة عطر الله تعالى مرقده فى التهذيب والنهاية بالتسوية بينهما لافتقار
كل منهما الى قرينة والظاهر ترجيح المجاز لكونه اكثر وللفوائد المتكثرة فيه بخلاف الاضمار ولا يخفى عليك
انه لا ثمرة مهمة فى ترجيح احد الامرين على الاخر فى الاية المذكورة ونحوها كما لا يخفى على من اراد فى تأمل

فالثمرة تظهر في المواضع التي لم يكن على هذا السؤال بأن يختلف المعنى على تقدير التجوز والاضمار كما في قوله تعالى
حافظوا على الصلوات فانه لم يجب محافظة الصلوات باسرها تعين اما حمل الامر على الرجحان او تقدير
مضاف في الكلام بأن يكون التقدير حافظوا على بعض الصلوات ومثله الحال في قوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباءكم من النساء بناء على انه لما لم يحرم نكاح المعقودة بالعقد الفاسد وجب اما حمل النهي
على المرجوحية او تقدير محذوف في الآية بان يقال ولا تنكحوا بعض ما نكح اباءكم وهي المعقودة بالعقد الصحيح
فعلى المختار من اولوية التجوز من الاضمار لا يمكن الاستدلال بها على وجوب المحافظة وحرمة نكاح المعقودة
ثم لا يخفى ان ذلك انما هو من حيث التجوز والاضمار واما اذا لوحظ الاول مع التخصيص كما تقدم الكلام
فيه فالاستدلال لاولوية التخصيص من المجاز كما مر اذ يجيء الكلام فيه ويظهر الثمرة فيما لم يكن على هذا
السؤال  والفرع الثالث معارضة المجاز والتخصيص كما في الآيتين المذكورتين على ما عرفت آنفا ونحوهما
مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين بناء على انه يمكن ان يكون المراد الحقيقة خص عنه اهل الذمة
او المراد غيرهم فيكون مجازا من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ثم استدل على اولوية التخصيص من المجاز بأن
مع التخصيص لا يفوت المقصود مطلقا ولو مع انتفاء القرينة اما مع وجود القرينة على التخصيص فظاهر واما
مع انتفائها فلانه يحمل اللفظ على العموم الشامل للمراد وغيره وفيه تأمل اما اولا فلان قوله تعالى
يمكن ان يكون المراد الحقيقة خص عنه اهل الذمة ينافي ما اشتهر بينهم من الفرق بين التخصيص والنسخ
دفع والثاني رفع والمقصود ان المخصص دال على ان المتكلم بالعام ما اراد عمومه حين التكلم بل المراد
بعضه فيظهر من المخصص عدم ثبوت الحكم للعموم ودفعه لا انه ثابت في اول الامر ثم يرفع كما في النسخ بل
الامر بالتخصيص كذلك لظهور انه ليس المراد من العام عند ارادة التخصيص الا بعض افراده وان المتكلم
يستعمله الا في ذلك البعض فعلى هذا لا يصح ان يقال يمكن ان يكون المراد الحقيقة خص عنه اهل الذمة
او المراد غيرهم لما عرفت من انه على التقديرين يلزم ان يكون المراد غيرهم نعم يمكن ان يحمل له وجه
بناء على القول بان العام المخصص حقيقة في الباقي لكنه غير صحيح واما ثانيا فلخفاء تحقق الكل والجزء فيه
اذ مدلول العام كل فرد فرد مما يدل على ذلك عدهم في جملة العلائق اطلاق العام على الخاص وعدم
اكتفائهم بالكل والجزء عند تأمل واما ثالثا فلان الوجه المذكور في ترجيح التخصيص على المجاز غير مستقيم

نحن فيه اذ لا يتفاوت الحال على تقدير وجود القرينة وعدمها فيه بين احتمال التخصيص والتجوز اذ الحمل على
العموم فلو سلم عدم لزوم الحمل على غير المراد على تقدير التخصيص نقول بان الامر كذلك على تقدير التجوز ايضا على
انه يمكن ان يقال انه على تقدير الحمل على العموم فيما اذا كان المراد الخصوص يلزم الحمل على غير المراد ايضا فلا
يتفاوت الحال بينهما اذا كان المراد في ضمن غير المراد او لم يكن بعد ان كانت الخصوصية ملحوظة كما هو المفروض ومن هنا
تبين ضعف الوجه المذكور ولو مع الاغماض عن خصوص المثال بأن يقال ان المقصود ليس خصوص المثال المذكور
كما لا يخفى على المتأمل فالاولى ان يستدل لرجحان التخصيص على المجاز بان التخصيص اكثر فالحمل عليه
اولى وكونه اكثر مما شاع وذاع حتى جرى في الاسماع وملأ الاصقاع من انه ما من عام الا وقد خص ولم يخالف فيه
احد بل ولا يكاد يوجد اكثر ما من لفظ الا وقد استعمل في المعنى المجازي وما ادعاه بعضهم من ان غالب اللغات
مجازات فضعيف وبتحقيق الحال في الاحتمالات المذكورة في هذا المقال في اوائل الباب مضافا الى انه على فرض
امكان حمله على ما يتوهم منه في هذا المقام يمكن ان يقال ان اكثرية المجاز لكون التخصيص نوعا من انواعه فلا تغفل
فتأمل واما الحمل على الاكثر فلانه اذا دار الامر بين الحاق المشتبه بالاكثر او الاقل فالحاقه بالاول اولى لكونه
اغلب منه وهذا معنى قولهم ان الظن يلحق الشيء بالاغلب واما التعويل على الظن في امثال المقام فلان اعتباره
انه محل وفاق بين الاعلام فلا التفات الى ما ذكره بعض الافاضل فانه بمعزل عما يظهر من سيرة الاعلام
مضافا الى انه لو لم يعول على الظن اما ان يقضي بالحاقه بالموهوم فيلزم ترجيح المرجوح على الراجح او يتوقف
بين الامرين فيلزم الحكم بالتسوية بين الراجح والمرجوح في البين وهو غير ملائم لمسلك الانصاف
كما لا يخفى على من وفق للاهتداء الى السداد على انا نقول انه بناء على المسلك الذي لا محيص عنه من
الاكتفاء في دلالة الالفاظ بالظنون لو سمعنا لفظا من اي كلام يكون ولم نعلم باي طريق كان انه اراد
ذلك يجوز الحمل والبناء عليه كما اذا استعمل لفظ واقيمت القرينة على عدم ارادة ظاهره وتعلق
مجازه لكن احد المجازين يكون اشهر من الآخر يتعين الحمل عليه من غير نكير وذلك انما هو للشهرة وكثرة استعماله
فيه فيظن انه المراد فيكتفى به ونحن لا نجد فرقا بين هذه المسألة والتي كلامنا فيها اصلا والمناط فيهما
واحد من غير تفاوت كما يظهر للمتأمل مضافا الى ان الاكتفاء بالظن في امثال المقام يظهر من فحوى بعض
النصوص الواردة في الاحكام الشرعية كالموثقة المروية في زيادات التهذيب عن اسحق بن عمار عن

العبد الصالح عليه السلام انه قال لا بأس بالصلوة في الفرد اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت له فان
كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس والمقصود الاهم في القواعد الاصولية
والقوانين اللفظية انما هو التوصل الى الاحكام الشرعية فتلك فروع وهذه اصول والاكتفاء بالغلبة و
الشيوع في الاصل يقتضي الاكتفاء بهما في الفرع بطريق اولى وتبيان اخرى الاكتفاء بالظن في الفرع الذي
هو الاصل يستدعي الاكتفاء به في الاصل الذي هو الفرع بالفحوى لا يقال ان دلالة الحديث على ذلك انما هو اذا
كان المراد بالغالب الاكثر وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد به السلطان اي اذا كان السلطان الغالب الى اخره
لانا نقول ان هذا الاحتمال وان استظهره الفاضل البهي الحلبي عطر الله تعالى مرقده في هذا الحديث وبناه عليه
لكنه ليس كذلك ولا من الاحتمال الذي يضر بالاستدلال لكونه خلاف الظاهر لان الظاهر من سؤاله عليه السلام
لما نفى البأس عن الصلوة في اللباس المصنوع في بلاد الاسلام اشتبه الامر على الراوي في ان مقصوده عليه السلام
من ارض الاسلام ما اذا كان اهلها الجميع من المسلمين او يعمه وغيره فقال ان كان فيها غير اهل الاسلام لكن
يكن اهلها منحصرة في الاسلام ما حكمها وظاهر ان مقصوده اذا كان فيها غير اهل الاسلام لا ان يكون السلطان
غير المسلم فبعدم رعاية مطابقة الجواب للسؤال يكون المقصود من الجواب ما ذكرنا لا السلطان كما لا يخفى
ان قلت لو كان الامر على ما ذكرت ينبغي العدول من عليها في كلامه عليه السلام الى فيها فيكون المراد
اذا كان الغالب والاكثر فيها المسلمين فلا بأس فذكر على دال على ان المراد بالغالب السلطان فالمعنى
اذا كان المسلط عليهم الى اخره قلنا يعارضه ذكر في في السؤال الا على وبالجملة ان الاحتمال المذكور مرجوح
من وجوه ذكر عليها الاعلى انه اذا السلطان انما هو على اهل الارض لا على اهلها فتامل وان بيان المسلمين
بصيغة الجمع لا المفرد فلو كان المراد ما ذكر ينبغي ان يقال اذا كان الغالب عليهم مسلما كما لا يخفى والقول
بالحذف على تقديره في السؤال بان يقال ان التقدير فيه وان كان السلطان فيها غير اهل الاسلام
هو مدفوع بالاصل والظاهر منه ان ليس المقصود منه الا السؤال عن اصل كون غير اهل الاسلام فيها
كما لا يخفى فتامل معنا قال لانا نقول على فرض تسليمه ايضا يثبت المرام فان نفى البأس عن الصلوة مع
كون غير اهل الاسلام في البلد فيما اذا كان السلطان مسلما انما هو من جهة ان المظنون كون العمل في
الجلود وغيرها على ما يقتضيه مذهب السلطان كما قيل الناس على دين ملوكهم فيعلم منه جواز العمل

بالظن والتعويل عليه فتأمل ثم لا يخفى ان هنا احتمالا اخر وهو ان يكون الضمير المجرور في قوله عليه السلام
اذا كان الغالب عليها المسلمين عائدا الى غير اهل الاسلام ليس مما ينبغي ان يعاد ضمير ذوي العقول
اليهم والمعنى اذا كان الغالب والمسلط المسلمين على غيرهم وهم مغلوبون فلا بأس في الصلوة حينئذ في
اللباس المعمول في ذلك البلد وعلى هذا ايضا يثبت المرام اذ المسلمون لو كانوا غالبين على غيرهم ومسلطين
عليهم يكون المظنون حينئذ ان الثياب المعمولة والجلود المصنوعة انما هي على مقتضى مذهبهم فيستفاد منه
حجية الظن في الحكم الشرعي وبالتقريب المتقدم يتعدى الحكم الى الحكم الاصولي فلا تغفل ومن هنا
تبين ان الاكتفاء في جواز الاستعمال بمجرد كون السلطان مسلما ليس على ما ينبغي بل غير صحيح اذ قد يكون
السلطان مسلما لكن يخفي مذهبه اتقاء فلا يحصل الظن بكون الجلود معمولة على مقتضى مذهبه كما لا يخفى
وهكذا الحال فيما اذا كان اكثر اهل البلد مسلمين فانهم قد يتفق ان يكونوا مغلوبين فح ايضا لا يحصل
الظن مطلقا بكون العمل في الجلود على مقتضى الاسلام فالظاهر هو المعنى الثالث وهو قد يجتمع مع اكثرية
اهل الاسلام وقد يفترق عنه كما لا يخفى على المتامل ثم ان البحث عن احتمالات الحديث وان كان في
الفروع عنه انسب لكن لما جرنا الحاجة الى ذكره في المقام ارخينا المقال في تحقيقه ومعناه الباب
الرابع في تقسيم الحقيقة والمجاز الى الاقسام المعروفة وما يتعلق بها من الامور المهمة اعلم ان الوضع ينقسم
باعتبارات مختلفة الى اقسام متعددة كما مر بالنسبة الى الموضوع ينقسم الى الشخصي والنوعي وقد تقدم
تحقيقهما في المقدمة وباعتبار الوضع والموضوع له ينقسم بحسب الاحتمالات العقلية الى الاقسام الاربعة
لان الوضع اي المعنى المتصور حال الوضع والموضوع له كليهما اما خاص او عام او الثاني الاول والاول
الثاني او بالعكس ويجي تحقيقها في الخاتمة ان شاء الله سبحانه لا يقال ان المعنى المتصور والموضوع له متحد
فلا معنى لهذه القسمة وايضا لما كان المعنى المتصور والموضوع له متحدا فلا محالة ان كان المعنى خاصا
كان الموضوع له كذلك وان كان عاما فكذلك فلا يتصور الاختلاف لانا نقول الاتحاد ممنوع لان المعنى
المتصور انما يطلق عليه لفظ الموضوع له اذا عين له اللفظ واما عند تصوره مع عدم التعيين فانما يسمى بالوضع
لا الموضوع له وهما قد يتحدان بالذات كما اذا كان الوضع عاما والموضوع له كذلك او كلاهما خاصا لكنهما
مختلفان بالاعتبار على ما عرفت مرارا باعتبار تعقله حال الوضع يسمى بالوضع ومن حيث انه عين له اللفظ

يسمى بالموضوع له وقد يفترقان ذاتا ايضا كما في غيرهما وهو ظاهر وباعتبار الواضع ينقسم الى وضع شرعي
وعرفي خاص او عام ولغوي لان تعيين اللفظ بازاء المعنى اما مستند الى الشارع او العرف او اهل اللغة و
يسمى التعيين في الاول بالوضع الشرعي والثاني بالعرفي والثالث باللغوي وبالحقيقة الشرعية والعرفية
واللغوية على التفصيل المذكور والكلام في هذا المقام في بيان هذه الاقسام وما يترتب عليها
من الاحوال والاحكام **فنقول** تحقيق الحال فيها يستدعي التكلم في فصول **الفصل الاول** في الحقيقة الشرعية
وتحقيق الكلام فيها يقتضي التكلم في بيان الشارع وماهيتها وثبوتها والثمرة المترتبة عليها فهنا مباحث
الاول في تعيين الشارع **اعلم** انه المستفاد من جملة من الآيات القرآنية انه هو الله سبحانه منها قوله تعالى
في سورة الجاثية مخاطبا الى سيد رسله ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون
وجه الدلالة ظاهر اذ الشارع هو جاعل الشرع وقد دلت الآية الشريفة انه هو الله تعالى وهو الجاعل
ومنها قوله تعالى في سورة المائدة ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا الشرعة والشريعة بمعنى و الشريعة
على ما قال بعضهم الطريقة الى الماء استعيرت للطريقة المحققة في الدين لكونها موجبة للحيوة الابدية **ومنها**
قوله تعالى في سورة الشورى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وجه الدلالة هو ان الضمير في شرع راجع
الى الله سبحانه فيكون الشارع هو الله تعالى وايضا ان شرع على ما في القاموس وغيره بمعنى سن و اظهر
المتبادر من قولك سن فلان الامر وضعه وقرره فيكون الشارع بمعنى واضع الشرع والسنة والطريقة
مقررها ومعلوم انه الله سبحانه وهذه جملة من الآيات القرآنية يستفاد منها ان الشارع هو الله سبحانه
وهو المتبادر من لفظ الشارع ايضا اذا المفهوم منه جاعل الشرع وهو الله تعالى لكن قال في مجمع البحرين ان
الشارع هو النبي صلى الله عليه وآله وهو الذي يظهر من جماعة من الاعلام قال في كشف اللثام بعد ان حكم
بان قطع همزة الله في تكبيرة الاحرام احوط لانه المعهود من الشارع وتواتر بل نسب بعض اماجد عصره
او احد زمانه الى الاصوليين حيث قال والظاهر من كلام القوم وغيرهم ان الشارع هو النبي صلى الله عليه
وآله فيكون الشارع بمعنى صاحب الشريعة اي لم يكن تابعا لشريعة غيره ويكون اللفظ من المنقولات العرفية
يمكن ان يكون اطلاقه عليه صلى الله عليه وآله بالمعنى الاول ايضا بان يكون الشارع بمعنى جاعل الشرع مشتركا
بينه تبارك وتعالى وبين نبيه صلى الله عليه وآله بناء على ما يستفاد من النصوص المستفيضة من ثبوت التفويض

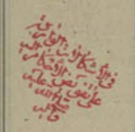
في تعيين الشارع

في ثبوت التفويض في الاحكام الى النبي ص

اليه

اليه في جملة من الاحكام الشرعية كالنصوص الدالة على انه صلى الله عليه وآله زاد في عدد الصلوة اليومية و
النافلة في الصلوة والصوم ضعف الفريضة ونصب الجد السدس في الارث وحرم المسكر اعلم الخمر واثبت
الدية للعين والنفس منها الصحيح المروي في الكافي والفقيه في باب فرض الصلوة عن زرارة عن ابي جعفر عليه
السلام انه قال في عدد ركعات الصلوة كان الذي فرض الله عز وجل على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة
وليس فيهن وهم يعني سهوا فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعا وفيهن السهو وليس فيهن قراءة الحمد
ومنها الصحيح المروي في الباب المذكور من الكافي عن ابي جعفر عليه السلام قال عشر ركعات ركعتان من الظهر
وركعتان من العصر وركعتا الصبح وركعتا المغرب وركعتا العشاء الآخرة لا يجوز الوهم فيهن من وهم في شيء
منهن استقبل الصلوة استقبالا وهي الصلوة التي فرضها الله عز وجل على المؤمنين في القرآن وفوض الى
محمد صلى الله عليه وآله فزاد النبي صلى الله عليه وآله في الصلوة سبع ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة
ومنها صحيحة فضيل بن يسار المروية في الكافي في باب التفويض الى رسول الله صلى الله عليه وآله قال
سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لبعض اصحاب قيس الماصر ان الله عز وجل ادب نبيه فاحسن ادبه فلما
اكمل له الادب قال انك لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه امر الدين والامة ليسوس عباده فقال عز
وجل ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وان رسول الله صلى الله عليه وآله كان
مسددا موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطي في شيء مما يسوس به الخلق فتأدب بآداب الله ثم
ان الله عز وجل فرض الصلوة ركعتين ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله صلى الله عليه وآله
الى الركعتين ركعتين والى المغرب ركعة فصارت عديل الفريضة لا يجوز تركهن الا في سفر وافرد الركعة
في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله له ذلك كله فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة
ثم سن رسول الله صلى الله عليه وآله النوافل اربعا وثلثين ركعة مثلي الفريضة فاجاز الله
عز وجل له ذلك والفريضة والنافلة احدى وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعد
بركعة مكان الوتر وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان وسن رسول الله صلى الله عليه وآله
صوم شعبان وثلثة ايام في كل شهر مثلي الفريضة فاجاز الله عز وجل له ذلك وحرم الله عز وجل
الخمر بعينها وحرم رسول الله صلى الله عليه وآله المسكر من كل شراب فاجاز الله له ذلك وعاف

رسول الله صلى الله عليه وآله اشياء وكرهها لم ينه عنها نهي حرام انما نهى عنها نهي اعافة وكراهة
ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصه واجبا على العباد كوجوب ما يأخذون بنهيه وعزائمه ولم
يرخص لهم رسول الله فيما نهاهم عنه نهي حرام ولا فيما امر به امر فرض لازم فكثير المسكر من الاشربة
نهاهم عنه نهي حرام لم يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله صلى الله عليه وآله لاحد تقصير الركعتين
اللتين ضمهما الى ما فرض الله عز وجل بل الزمهم ذلك الزاما واجبا لم يرخص لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر
وليس لاحد ان يرخص ما لم يرخصه رسول الله صلى الله عليه وآله فوافق امر رسول الله صلى الله
عليه وآله امر الله عز وجل ونهيه نهي الله عز وجل ذكره ووجب على العباد التسليم له كالتسليم
لله تبارك وتعالى **ومنها** الخبر المروي في الباب عن محمد بن سنان عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله
عليه السلام انه قال ان الله تبارك وتعالى ادب نبيه عليه السلام فلما انتهى به الى ما اراد قال له
انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه فقال ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان الله
عز وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعمه السدس فاجاز الله
جل ذكره له ذلك وذلك قول الله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب **ومنها**
الخبر المروي في الباب ايضا عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال وضع رسول الله دية العين ودية النفس
وحرم النبيذ وكل مسكر فقال له رجل وضع رسول الله صلى الله عليه وآله من غير ان يكون جاء
فيه شيء قال نعم ليعلم من يطيع الرسول ممن يعصيه وهذه جملة من النصوص الواردة في هذا الباب
والمستفاد منها ومن غيرها ثبوت التفويض في الاحكام الى النبي عليه وآله الصلوة والسلام و
مقتضاه ان الاحكام المفوضة اليه صلى الله عليه وآله لم يسبق فيها من الله تعالى وحي ولا خطاب
بتحريم او ايجاب بل الحاكم فيها وواضعها النبي ولا شبهة ان تلك الاحكام من السنة والشريعة فيكون
واضعها شارعا بالمعنى المذكور اي جاعل الشرع **ثم** ان التفويض بهذا المعنى وان دلت
عليه النصوص المذكورة وامثالها الا انه يتوجه عليه الاشكال من وجوه **الاول** ان المفهوم من
الحديث الاول والثاني ان التفويض المذكور اليه صلى الله عليه وآله انما هو بعد ان شرفه بخطاب
انك لعلى خلق عظيم وهو في سورة القلم فيلزم ان يكون قبل نزول تلك السورة لم يكن صلوة



الظهر مثلا اربع ركعات بل ركعتين وهو مما لا يلتزم به **والثاني** انه لا يخفى ان احكام الله تعالى هو ما حكم
تعالى به ووضعه والمفروض ان الاحكام المذكورة لم يرد فيها منه تعالى وحي ولا خطاب فلا يكون
حكم الله تعالى والضرورة قاضية بفساده **والثالث** هو انه ينافي قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى اي ليس منطوق النبي صلى الله عليه وآله الا وحيا يوحى من الله تعالى اليه وهو لم يجمع
جعل الاحكام من قبل نفسه ويمكن الجواب **اما عن الاول** فبانه ما المانع عن التزام كون صلوة الظهر مثلا
ركعتين قبل نزول سورة القلم وبعد نزولها صارت اربع ركعات وقد نقل عن ابن عباس ان اول ما نزل
بمكة اقرأ باسم ربك ثم ن والقلم الخ وعلى فرض تسليم ذلك نقول ان جزئية قوله تعالى انك لعلى خلق عظيم
لسورة القلم غير مسلمة لعدم توجهه اليه صلى الله عليه وآله قبل نزولها حتى يلزم ان لا يكون صلوة الظهر
اربع ركعات قبل نزولها كما لا يخفى **واما عن الثاني** فبانه تعالى حكيم والحكيم لا يفوض الامر الا بعد علمه
بان المفوض اليه قد بلغ في الكمال والرتبة والشرف والفضيلة حدا يمكن اتصاله به تعالى ايضا لا بمعونة
منه سبحانه غاية القرب قربا روحانيا فيطلع بذلك الى مرضياته ومرجوحاته فيحكم بذلك ويحكيه عنه ولا يجاب
في صدق حكم الله تعالى بالنسبة الى امثاله ولذا كان الله تعالى يخبره ويعينه في امثال ذلك ومنه يعلم الجواب
عن الثالث هنا اشكال آخر اصعب مما ذكر وهو ان وضع الاحكام من النبي صلى الله عليه وآله وتعيينها
منه انما يتحقق ويتأتى اذا لم يرد فيها من الله تعالى وحي ولا خطاب وهو فاسد اذ المفهوم من جملة من
آيات القرآنية وتظافرت به النصوص المعتبرة انه تعالى ما فرط في الكتاب من شيء كما قال سبحانه ما
فرطنا في الكتاب من شيء ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقال عز وجل ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين وفي العيون في جمل الغرر وخدعوا عن آرائهم ان الله لم يقبض نبيه صلى الله عليه وآله حتى اكمل
له الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بين فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما الامة
يحتاج اليه كملا فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وروى في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام
قال سمعته يقول ان الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه
لرسوله صلى الله عليه وآله وعن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في
كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال وعنه عليه السلام ايضا انه قال الله تبارك وتعالى انزل في القرآن تبيان كل

شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان انزل في القرآن
وقد انزله الله فيه وفي الكافي ايضا في باب انه لا يجمع القرآن كله الا الائمة عليهم السلام عن عبد الاعلى
مولى آل سام قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول والله اني لأعلم كتاب الله من اوله الى آخره
كانه في كفي فيه خبر السماء وخبر الارض وخبر ما كان وخبر ما هو كائن قال الله عز وجل فيه تبيان
كل شيء فيه وفي باب ان الائمة عليهم السلام يعلمون علم ما كان وما يكون عن ابي عبد الله عليه السلام
يقول اني لأعلم ما في السموات وما في الارض واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم ما كان وما يكون ثم مكث
هنيئة فرأى ان ذلك كبر على من سمعه منه فقال علمت ذلك من كتاب الله عز وجل يقول فيه تبيان كل شيء وغير ذلك
من النصوص الكثيرة في هذا الباب **فحاصل** الاشكال انه لو ثبت التفويض في الاحكام المذكورة لما
كانت تلك الاحكام مفهومة من كتاب الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان المفروض
ان النبي صلى الله عليه وآله وضعها من غير خطاب منه تعالى فلو كانت مفهومة من الكتاب لكان في
الله سبحانه بذلك الخطاب فيخرج عن محل الكلام واما بطلان التالي فلما عرفت من الاخبار في
انه ليس شيء الا وقد يفهم من كتاب الله تعالى **ويمكن الجواب عنه** ايضا بمنع الملازمة بان يقال ان وضع
النبي تلك الاحكام غير مناف لمفهوميتها من كتاب الله تعالى **بيان** ذلك انا نقول ان ذلك انما يكون
منافيا لو كان التفويض بعد نزول القرآن بجملته وليس الامر كذلك لما عرفت من الصحيح المذكور انه
بعد ان قرره صلى الله عليه وآله بخطاب انك لعلى خلق عظيم وهو جزء من سورة القلم على ما عرفت وهي
من السور النازلة على النبي صلى الله عليه وآله فيمكن ان يكون النبي بعد ان فوض الامر اليه قبل نزول سائر السور
وضع تلك الاحكام ثم نزلت على التدريج المبين في محله وكان من جملة ما يفهم منها تلك الاحكام فعلم على
التالي بين وضع النبي الاحكام واندراجها في مفاهيم القرآن **ثم** لا يخفى انه قد مر ان من جملة الاحكام التي
ورد النقل فيها بالتفويض الزيادة في عدد الصلوات اليومية ولا ينافيه الحديث المشهور الدال على انه تعالى امر
في معارجه بخمسين صلوات وانه صلى الله عليه وآله قد مر بالنبيين ولم يسألوه شيئا حتى انتهى الى موسى بن عمران
عليه السلام فقال باي شيء امرك ربك فقال بخمسين صلوات فقال اسأل ربك التخفيف فان امتك لا تطيق
ذلك فسأل ربه فحط عنه عشرا وهكذا سأل الامر بينه صلى الله عليه وآله وبين موسى عليه السلام الى ان انتهى الى الخمس

الى

الى العشر فقال موسى عليه السلام باي شيء امرك ربك فقال بعشر صلوات فقال اسأل ربك التخفيف فان امتك
لا تطيق ذلك فاني جئت بني اسرائيل بما فرض الله عز وجل عليهم فلم يأخذوا به ولم يقروا عليه فسأل النبي
ربه عز وجل ان يخفف عنه فجعلها خمسا ثم سأله عليه السلام باي شيء امرك ربك فقال بخمس صلوات فقال اسأل
ربك التخفيف عن امتك فان امتك لا تطيق ذلك فقال اني لأستحيي ان اعود الى ربي فجاء رسول الله صلى الله
عليه وآله بخمس صلوات انتهى الحديث ملخصا ووجه عدم التنافي ظاهر فان غاية ما يستفاد منه ما امر الله تعالى به من خمس
صلوات ونحن نقول بموجبه لكن نقول ان المستفاد من جملة من النصوص ان الصلوات الخمس كانت عشر ركعات
واضاف النبي اليها سبعا **ان قيل** يمكن ان يستفاد منه انه لو يصدر من النبي صلى الله عليه وآله الزيادة بل كان
مجموع السبعة عشر مما امره الله تعالى به بناء على انه صلى الله عليه وآله سأل الله عز وجل التخفيف حتى وصل
الى ذلك الحد بناء على ان امته لا تطيق ذلك فكيف يزيد عليها ما خففه الله تعالى بسؤاله **قلنا** هذا انما يصلح ان
يكون قرينة على ذلك اذا ثبت ان الصلوات التي خففها الله تعالى في الآخر كانت سبع ركعات وما ورد في الاخبار
والاقوال ان ما زاده صلى الله عليه وآله وافق لك باثبات ذلك ونحن نقول يمكن ان يكون السؤال بتخفيفه الكثر
ما زاده صلى الله عليه وآله والاقل فلا ينافي وقد ظهر من جميع ما ذكر ان اطلاق الشارع بمعنى جاعل الشرع
في الجملة على النبي صلى الله عليه وآله صحيح ولا ينافيه الآيات المتقدمة ايضا لان غاية ما يستفاد منها كون الله
عز وجل شارعا بهذا المعنى وهو مما لا ريب في صحته واما انحصاره بالمعنى المذكور فيه تعالى فلا اذ اثبات الشيء
لا ينفي ما عداه **نعم** لو قيل باختصاص الشارع بذلك المعنى بالرسول صلى الله عليه وآله لكان التمسك بتلك
الآيات لرده وجيها لكن لم يقل به **ومحصل** الكلام في هذا المقام هو ان يقال ان الشارع اما بمعناه المتبادر وهو
جاعل الشرع او صاحب الشرع واي منهما كان يكون اطلاقه على الله تعالى وعلى رسوله حقيقة وان كان بالمعنى الاول
ظاهرا في الاول والمعنى الثاني ظاهرا في الثاني ويمكن ان يكون اطلاق الشارع عليه صلوات الله عليه وآله
لكونه آتيا بالشرع وكيف ما كان فلا يكون الائمة الاطهار والذين بهم يتوصل الى رضاء الجبار ويتخلص من عقاب
العزيز الغفار شارعا بشيء من المعاني المذكورة بل هم من المتشرعين متعبدين بشرع جدهم صلوات الله عليهم
والحكم بكونهم عليهم السلام من المتشرعين بالمعنى المذكور لا يوجب الاهانة بالنسبة اليهم اذ انتسابهم
عليهم السلام اليه صلوات الله عليه وآله والافتخار لهم كما يظهر من اخبارهم المروية وادعيتهم المأثورة وكونهم

معهم في الوصف المذكور ايضا غير مضر في ذلك لثبوت المشاركة معهم عليهم السلام لغيرهم في كثير من الامور
كما لا يخفى على ذلك هذا من ذاك هذا هو الظاهر من جماعة من الاعلام قال شيخنا الشهيد في الذكرى
والاجر هي العبادة في بلد صاحب الشرع واهل بيته عليهم السلام وقال سلطان العلماء في حاشية المعالم
ينبغي التأمل في ان الاستعمال الشايع في كلام اهل البيت هل لها حكم الاستعمال في كلام الشارع او لها
حكم الاستعمال في كلام المتشرعة فتأمل في كشف اللثام ما تقدم نقله عنه في اوائل البحث
ان قلت ان عدم كونهم عليهم السلام شارعا بالمعنى الثاني مسلم واما بالمعنى الاول فلا لدلالة النصوص على ثبوت
التفويض بالنسبة اليهم ايضا فكما ان بالتفويض في الاحكام صح اطلاق الشرع بمعنى جاعل الشرع على النبي صلى الله عليه واله
فليصح ذلك بالنسبة الى الائمة عليهم السلام لدلالة الاخبار على اشتراكهم معه صلى الله عليه واله في ذلك
فمنها ما رواه في الكافي عن ابي اسحق النحوي قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فسمعته يقول ان الله عز وجل
ادب نبيه على محبته فقال وانك لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه فقال عز وجل وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم
عنه فانتهوا وقال عز وجل من يطع الرسول فقد اطاع الله ثم قال وان نبي الله فوض الى علي عليه السلام و
ائتمنه ومنها ما رواه في الباب المذكور عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا والله ما فوض
الله الى احد من خلقه الا الى رسول الله صلى الله عليه واله والى الائمة ومنها ما رواه في الباب عن محمد بن الحسن الميثمي
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول ان الله عز وجل ادب رسوله حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه
فقال عز ذكره ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض الله الى رسوله فقد فوضه الينا
جملة من النصوص الواردة في هذا المطلب والمستفاد منها ومن غيرها ان كما فوض الامر الى النبي صلى الله
عليه واله فوض الى الائمة عليهم السلام والتحية فينبغي ان يصح اطلاق الشارع بالمعنى المذكور عليهم
قلنا ثبوت التفويض بنفسه غير كاف لصحة اطلاق الشارع كما لا يخفى بل الذي له مدخلية في ذلك جعل
الشرع ووضعه والحاصل المستفاد من هذه النصوص وهو ثبوت التفويض الى الائمة لا يوجب صدق الشارع
عليهم وما يوجب ذلك وهو جعل الشرع ووضعه غير مستفاد منها فالمفهوم منها غير موجب والموجب غير مفهوم
وايضا ان التفويض بالمعنى المذكور لا يمكن القول به بالنسبة الى الائمة عليهم الاف السلام والتحية لما عرفت
من ان التفويض بذلك المعنى انما يكون فيما لم يرد فيه من الله تعالى وحي ولم يدل عليه كتاب وليس مما احتج

العباد الا وقد نطق به القرآن ودلت عليه الآيات على ما دل عليه كثير من الآيات واستفاض به النصوص والروايات
وقد تقدمت الى جملة منها الاشارة وايضا ان تفويض الاحكام الى الائمة ينافيه ما دل عليه الكتاب والسنة
من انه في زمانه صلى الله عليه واله قد استكمل الشريعة كما قال سبحانه اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم
نعمتي وقد تقدم قول مولانا الرضا عليه الاف التحية والثناء انه تعالى لم يقبض نبيه صلى الله عليه واله
حتى اكمل له الدين الحديث وايضا قد ثبت ان الشريعة النبوية عليه الاف السلام والتحية لا يتطرق اليه النسخ والنقصان
والزيادة وهو ينافي ثبوت التفويض في الاحكام بالمعنى المذكور الى الائمة كما لا يخفى على ذي فطنة وذكاء
وبعض هذه الوجوه المذكورة وان ورد بالنسبة الى سيد رسل الله سبحانه لكنك قد عرفت الجواب عنه بما
اليه الاشارة ولا يمكن التفصي به بالنسبة الى الائمة كما يظهر وجهه بادنى تامل وكلفة وبالجملة قد علم من هذه
النصوص المذكورة ان التفويض بذلك المعنى لا يمكن القول به بالنسبة الى الائمة وان كان الظاهر من جملة
من النصوص الواردة في الباب ان التفويض الثابت بالنسبة الى الرسول والائمة بمعنى واحد فلا بد من
حمله على معنى آخر فنقول يمكن ان يكون المراد به التفويض في الاحكام الظاهرية كما في التقية كما يظهر
ذلك مما رواه في الكافي في الباب المتقدم عن موسى بن اشيم قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فسأله
رجل عن آية من كتاب الله عز وجل فاخبره بها ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فاخبره بخلاف ما
اخبر الاول فدخلني من ذلك ما شاء الله حتى كان قلبي يشرح بالسكاكين فقلت في نفسي تركت ابا قتادة
بالشام لا يخطئ في الواو وشبهه وجئت الى هذا يخطئ هذا الخطاء كله فبينا انا كذلك اذ دخل عليه آخر
فسأله عن تلك الآية فاخبره بخلاف ما اخبرني واخبر صاحبي فسكنت نفسي فعلمت ان ذلك منه تقية قال ثم التفت
الي فقال يا ابن اشيم ان الله عز وجل فوض الى سليمان بن داود عليه السلام فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك
بغير حساب وفوض الى نبيه عليه السلام فقال وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض
الى رسول الله صلى الله عليه واله فقد فوضه الينا ان قلت ان القول باختصاص الشارع بالنبي وعدم
كون الائمة من ذلك القبيل ينافيه ما ذكره جمع من المتأخرين من التفصيل في ثبوت الحقيقة الشرعية بين الازمان
حيث ادعوا القطع بثبوتها في زمان الصادقين عليهما السلام وتأملوا ونفوا قبله ولا يصح ذلك الا على
شمول الشارع للائمة عليهم الاف السلام والتحية قلنا ويمكن الجواب عنه من وجهين الاول ان هؤلاء

الجماعة قد غفلوا عن تعيين الشارع فقد وانه من لم يكن كذلك من غير نظر الى برهان فلا تعويل على
ولا اعتداد بمقالهم **وَالثاني** انه ليس المراد من هذا الكلام ما يفهم منه في بادي الانظار والافهام بل لما
كانت الثمرة المترتبة على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها حمل الالفاظ في الاحاديث
المجردة عن القرينة على المعاني المستحدثة بخلافه على القول بالعدم يمكن ان يكون مرادهم بما ذكروا
مطلق الحقيقة لتلك الالفاظ في تلك المعاني في زمانهما عليهما السلام حتى يحمل عليها حال التجرد
عن القرينة في اخبارهما ويكون حملها على المعاني اللغوية متوقفا على القرينة ولا يمكن ان يكون المراد ما
هو ظاهر ذلك الكلام لان الحقيقة الشرعية ما وضعه الشارع سواء كان الوضع بالتعيين او التعين
والمفروض ان الوضع غير ثابت قبل زمانهما عليهما السلام اما بالتعيين بان يكون تلك الالفاظ من زمان
النبي صلى الله عليه واله الى زمانهما عليهما السلام مستعملة في تلك المعاني المستحدثة على سبيل المجاز وهما
السلام في بدو زمانهما عيناها لتلك المعاني ولا شبهة في بعد ذلك واما بالتعين وهو انما يكون لو استعمل
منهما عليهما السلام على سبيل المجاز او لا في المعاني المستحدثة ثم لكثرة الاستعمال صار حقيقة فيها او غيرهما
التفصيل في زمانهما عليهما السلام ايضا بان يقال بعدم الثبوت في اوائل زمانهما ايضا والثبوت بعدها
لا يقولون بذلك الآن بل ان الوضع التعييني غير متوقف على صدور الاستعمال على سبيل التجوز منهما
عليهما السلام فيجوز ان الاستعمال قبل زمانهما كان على سبيل المجاز وكثر الاستعمال الى حد بلغ في زمانهما
الحقيقة فعلى هذا يكون الحقيقة الشرعية ما ثبت الوضع له في زمان الشارع وان لم يكن الواضع ذلك
ما فيه غير ملائم لكلماتهم كما لا يخفى على المطلع الفطن **المبحث الثاني** في ماهية الحقيقة الشرعية **فاعلم**
انها عبارة عما نقله الشارع عن المعاني اللغوية الى المعاني المستحدثة بحيث لا يتخلف بها والتالي لها
المفهوم منها المعاني المستحدثة هذا هو المستفاد من كلمات جماعة في هذا الباب وفيه نظر لان ذلك منقوض
طردا وعكسا **اما الاول** فلان ذلك يقتضي ان يكون كلما نقله الشارع عن المعنى اللغوي حقيقة شرعية وان
لم يكن في بيان الحكم الشرعي بل كان من الاعلام المنقولة لان الظاهر ان الحقيقة الشرعية يعتبر فيها كونها
بحيث يتعلق بالحكم الشرعي **واما الثاني** فلان مقتضاه اعتبار النقل في الحقيقة الشرعية فلو اخترع الشارع
لفظا وكان مرتبطا بالحكم الشرعي يلزم ان لا يكون حقيقة شرعية مع ان الظاهر انه من افراد الحد وقد

في الحد ما لم يكن من افراده ويخرج عنه ما كان منها ويمكن الجواب عن الاول بعدم تسليم اختصاص
الشرعية بما يستفاد منه الحكم الشرعي وما المانع عن القول بان الحقيقة الشرعية ما كان الوضع
من الشارع سواء كان من متعلقات الحكم الشرعي ام لا بل الظاهر التعميم لان الحقيقة الشرعية
مقابلة الحقيقة العرفية واللغوية فكما لم يعتبر فيهما بدل اللغوية ما كان من موضوعات اهل اللغة
والعرفية ما كان من موضوعات اهل العرف ينبغي ان لا يعتبر في اختها ايضا وايضا ان المقتضي لصدق
الحقيقة الشرعية وهو الوضع من الشارع والاستعمال موجود والمانع عنه غير معلوم فوجب القول به
ولو لم يكن تلك الالفاظ حقيقة شرعية لزم ترجيح المصير والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلا
لا شبهة في ان تلك الالفاظ بالنسبة الى ذلك الوضع الشرعي لم يكن من الحقيقة اللغوية ولا من العرفية
كما لا يخفى فلو لم يكن من الحقيقة الشرعية لكانت لا محالة قسما اخر من الحقيقة وراء الاقسام الثلثة
واما بطلان التالي فلاتفاقهم على تقسيم الحقيقة الى اللغوية والشرعية والعرفية وعن الثاني بان الامر على النحو
المذكور وان كان محتملا لكن لما كانت الحقائق الشرعية التي وقعت البحث فيها من قبيل المنقولات ولم يوجد فيها
لفظ مخترع لم يعرف في اللغة له معنى اقتصروا على ذلك ومجيء الكلام في نحو ذلك فيما بعد ان شاء الله
على انه يمكن ان يقال ان الحقيقة الشرعية هو ما كان استفادة المعنى منه بوضع الشرع على ما يظهر من كلمات
جماعة اخرى ومع تعميم القسمين ولم يرد عليه الايراد الاول وقد عرفت انه فاسد **ان قلت** انه يعم
الحقيقة الحقيقة الشرعية بحيث يعم الاعلام المنقولة غير صحيح اذ الاختلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه
شائع فلو فرض بناء على التعميم ان يكون النافي للحقيقة الشرعية نافيا للاعلام المنقولة والظاهر
مما الالتزام ثم ان التعاريف والحدود للمفاهيم والماهيات فكيف يصح التعريف بالحقائق
الشرعية الواقعية **قلنا** يمكن الجواب عن الاول بان نزاعهم في الثبوت والعدم الظاهر انه في خصوص
الحقائق الشرعية التي في بيان الاحكام الشرعية لا مطلقا وهو ظاهر وعن الثاني بان الامر وان
كان كذلك لكن الثمرة المعروفة في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه لما كانت للحقائق بالاضافة الى
الحقائق الشرعية الواقعية كما لا يخفى **لهذا** اختصت بالتعريف مع ان هذا انما يرد بناء على اعتبار
النقل في الحقيقة الشرعية واما على التعريف الذي ذكرنا فلا كما لا يخفى **ثم** لما كانت معرفة الحقيقة الشرعية

موقوفة على معرفة الشارع ضرورة معرفة المحدود موقوفة على معرفة الحد ومعرفة الحد لا يحصل
بمعرفة اجزائه فلهذا قدمنا الكلام في بيان الشارع على الكلام في بيان ماهية الحقيقة الشرعية ولما
عرفت ان الشارع لم يخرج عن الله تعالى ونبيه صلى الله عليه وآله انحصرت احتمالات العقلية
في وضع الحقيقة الشرعية في ثلثة الاول ان يكون الوضع مسندا الى الله تعالى في جميع تلك الالفاظ
والثاني ان يكون مسندا الى النبي صلى الله عليه وآله في الكل والثالث بالتفصيل بان يكون الوضع في البعض مسندا
الى الله تعالى وفي الآخر الى النبي صلى الله عليه وآله ولكن اشكال اما في الاول فلان الوضع الى الله تعالى انما
يمكن في الالفاظ الواردة في الكتاب العزيز واما في غيرها من الالفاظ الواردة في الآثار النبوية فلا وجوابه ظاهر
فان عدم الورود في القرآن لا يستلزم عدم الوضع منه سبحانه لجواز ان يكون وضع الجميع منه تعالى
واعلم نبيه ذلك اما بطريق الوحي او بطريق الالهام او ذاك في بعض وهذه في الآخر كما لا يخفى واما في الثاني
فلان الامر فيه بالعكس اي اسناد الوضع الى النبي انما يمكن في الالفاظ الواردة في اخبار من النبي لم يقع في
الكتاب واما في الالفاظ الواردة فيه فلا لوضوح ان وضع اللفظ للمعنى موقوف على تعقله ومسبوق عليه
والاحكام المأخوذة من الكتاب العزيز انما يعلم بدلالة آياته الشريفة والفاظه الكريمة عليها فتعقل تلك
تلك المعاني مسبوق على وجود تلك الالفاظ فيه وبواسطتها فنقول تعقل النبي تلك الاحكام والمدلول
عليها بالكتاب مسبوق بدلالة الفاظها عليها ودلالة الفاظها عليها مسبوقة بوضعها بازائها
فلو كان وضعها بازائها منه صلى الله عليه وآله يلزم ان يكون وضعه صلى الله عليه وآله اياها بازائها
مسبوقا بتعقلها فيلزم ان يكون تعقل تلك المعاني مسبوقا بتعقل تلك المعاني فيلزم توقف الشيء على نفسه
فعلم ان وضع الالفاظ الواردة في القرآن من النبي غير ممكن بل يمكن القول بعدم صحة اسناد الوضع
في شيء من الالفاظ اليه الا بالنسبة الى الاحكام الموضوعة منه ان وجدنا فقط خاصة لان احكام الله تعالى
توقيفية لا يعلم الا بتوقيفه تعالى كما اشرنا اليه فاذا كان التوقيف والاعلام في الجميع منه تعالى يكون الوضع
في الجميع ايضا منه تعالى فتعين الاحتمال الاول وبطل الثاني بل الثالث ايضا والجواب عنه ان مسبوقية الشيء
على نفسه على تقدير اسناد الوضع في الالفاظ الواردة في الكتاب اليه صلى الله عليه وآله انما يلزم اذا لم يحصل فهم تلك
المعاني للنبي الا من تلك الالفاظ ولو اسناد وضعها لتلك المعاني الى النبي بجازفه نخصه ورتب عليه الاستحالة المذكورة



لكنه لم يتعين الامر في ذلك لجواز توقيفه تعالى تلك المعاني للنبي بغير تلك الالفاظ وعين النبي اياها لاجلها كما في الغسل
والوضوء فانه تعالى عبر عن الغسل بقوله سبحانه اطهروا كما قال عز وجل وان كنتم جنبا فاطهروا وعن الوضوء
بقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية ولم يعبر في شيء من الآيات القرآنية عنهما بلفظ الغسل والوضوء
كما لا يخفى فيمكن ان يكون جميع الالفاظ الواردة في القرآن مما ادعى ثبوت الحقيقة الشرعية فيه من هذا القبيل
بان يكون معانيها ملقاة الى النبي وعين النبي تلك الالفاظ لاجلها بل القرينة قائمة على عدم امكان التوقف في
فيما ورد من الكتاب بدون كثير من المقام كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الآية فانها جزء من سورة بني
التي هي السبعة والاربعون من السور المنزلة على النبي في مكة على ما نقل عن ابن عباس ولا شبهة في انه صلى الله
عليه وآله كان مصليا قبل ذلك وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا الآية فانها جزء من سورة الحج
التي هي السادسة والعشرين من السور المنزلة عليه صلى الله عليه وآله في المدينة والحال ان كلا من الركوع والسجود جزء
من الصلوة التي قدام لها في بني اسرائيل التي هي مكية على ما عرفت ولا ريب ان صلوتهم كانت مشتملة على ركوع
وسجود قبل نزول الحج بل قبل نزول بني اسرائيل ايضا كما اشرنا وايضا ان الامر بالوضوء للصلوة مستفاد من
قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ايديكم الآية وهي جزء من السورة المائدة التي هي على ما حكي عن ابن عباس
آخر السور القرآنية المنزلة في المدينة الا التوبة فانها بعدها فان قلنا بكون التوقيف على الوضوء بتلك الآية
يلزم ان يكون صلوتهم قبل نزولها من غير وضوء وهكذا الكلام في امثالها ونحن قاطعون بفساد ذلك ثم انه قد
ظهر مما ذكرنا ان توقيفية الاحكام الشرعية لا تستدعي لزوم اسناد الوضع في الالفاظ التي ادعى ثبوت الحقيقة
الشرعية فيها الى الله تعالى اذ غاية ما يلزم من ذلك كون التوقيف منه تعالى ولا يلزم منه ان يكون ذلك بتلك
الالفاظ لجواز ان يكون بغير تلك الالفاظ بل من غير لفظ اصلا كما لا يخفى ويكون تعيين تلك الالفاظ منه صلى الله
عليه وآله تسهيلا للامر وتيسير التعبير عنها لها وبالجملة ان الوضع اما مسند الى الله سبحانه في جميع تلك الالفاظ
او الى النبي كذلك او التفصيل ولا رابع لكن الثالث يمكن ان يكون على وجهين احدهما ان يكون الالفاظ المذكورة
في القرآن من الله تعالى وفي السنة منه صلى الله عليه وآله والثاني عكس ذلك لكنه بعيد وبهذا تنقسم على اربعة
فنقول ان الوضع في كل واحد من الاحتمالات الثلثة اما بالتعيين في جميع الالفاظ او بالتعيين كذلك او في
بعضها هذا او في الآخر ذاك فالاحتمالات المتصورة تسعة فالحري ان نتكلم في جميع تلك الاقسام لتظهر لك

امكان ارادة الجميع في المقام وعدمه فنقول الاول من تلك الاحتمالات ان يكون الوضع في الجميع مستندا الى الله
تعالى ويكون بالتعيين واوحى الى النبي ذلك بالوحي او بالالهام ولا شبهة في امكان ذلك واوضحه مما يستفاد
من لفظ الشارع وهو جاعل الشرع والثاني كالاول الا ان الوضع فيه بالتعين وهذا الاحتمال غير صحيح لان
الوضع التعيني على ما عرفت في المقدمة هو الذي يكون افادة المعنى فيه بالغلبة والاشتهار وكثرة الاستعمال
وهذا لا يخلو اما ان يكون المعتبر في صدق الواضع بالوضع التعيني على احد تحقق الكثرة والشهرة بتمامه لا
بل المعتبر في ذلك كونه اول من استعمل اللفظ في المعنى سواء تحقق الكثرة بتمامه منه ومن تابعيه واتباعه
الوضع على التقدير الثاني الى المستعمل الاول مع ان الاستعمال التابعين ايضا مدخلية في تحقق الغلبة
لكونه الاصل في ذلك والداعي لاستعمالهم وفرعية استعمالهم لاستعماله وترتبه عليه وعلى كل من التقديرين
لا يمكن ارادة هذا الاحتمال لان اصل الاستعمال في جميع تلك الالفاظ لم يثبت منه تعالى فضلا عن الكثرة فيه
فتامل على انه يمكن ان يقال بعدم كفاية كونه اول من استعمل اللفظ في المعنى في صدق الواضع عليه بل لا بد
مع ذلك من تحقق الغلبة والاشتهار منه اذ لو لم يعتبر ذلك بل اكتفى في ذلك بكونه ممن صدر منه الاستعمال اولا
لزم ان يكون الحقيقة المتشرعية حقيقة شرعية لو وضح ان المستعمل الاول هو الشارع باي معنى كان وهو
السبب الداعي والموجب الباعث لاستعمالهم واستعمالهم متفرع على استعماله ومترتب عليه كما لا يخفى وبطلانه
معلوم بالاتفاق فالمقدم مثله والثالث كالاول ايضا الا في وضع البعض فكالثاني ان يكون الوضع في الجميع
اليه تعالى ايضا لكن في البعض بالتعيين وفي الاخر بالتعين وهذا الاحتمال ربما يمكن ارادته في المقام بان يكون بعض
من الالفاظ الواردة في الكتاب يكون استعماله اولا على سبيل التجوز ويكون المعنى معهودا منه بمعونة القرينة ثم تكرر
الذكر فيه حصل الاشتهار والغلبة فيه كما تكرر ذكر الصلوة فتامل هذا على تقدير ان يعتبر في صدق الواضع
بالوضع التعيني تحقق الغلبة والاشتهار منه والا فالامر بالنسبة الى ارادة هذا الاحتمال سهل جدا هذا كله في
الوضع التعيني في البعض واما الوضع التعييني في الاخر فيعلم حاله مما ذكر في الاحتمال الاول من غير افتقار الى
ذكره فتامل ويمكن الايراد على الوجوه الثلثة بان جميعها تشترك في اسناد الوضع في جميع الالفاظ الى الله تعالى
وهو ينافي ما تقدم من ثبوت التفويض الى النبي صلى الله عليه وآله في بعض الاحكام اذ حينئذ يكون الوضع في
ذلك البعض مستندا اليه صلى الله عليه وآله لا الى الله تعالى ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يتوجه اذا وجد

تلك

تلك الاحكام المفوضة ولم يجد ان قيل سلمنا انتفاء لفظ خاص لها لكثرة لا مادة الافراد او الالفاظ المشتركة
ايضا يفتقر الى وضع قلنا لسنا نمكن من ذلك لكثرة لا يضر بالمدعي اذ المدعي ان الوضع في جميع الالفاظ
الى الله تعالى لا في جميع الالفاظ بالنسبة الى جميع المعاني فلا يضر تحقق الوضع منه صلى الله عليه وآله في بعض
الالفاظ لبعض المعاني التي يكون مغايرا لما وضعه الله تعالى لاجله وعلى التقدير التسليم لا اسلم التنافي
بين كون الحكم من موضوعاته صلى الله عليه وآله وكون وضع اللفظ له منه تعالى كما في عكسه على ما تقدم والرابع كالاول
الا في الواضع فهو فيه النبي صلى الله عليه وآله وهو ممكن ولا يرد عليه شيء الا ما تقدم من ان كثيرا من تلك الالفاظ واردة في
القرآن ومعانيها انما علمت منها فكيف يتصور الوضع وان الاحكام الشرعية توقيفية موقوفة على
منه تعالى فكيف يتصور الوضع فيها لغيره سبحانه لكنك قد عرفت الجواب عنه بما لا مزيد عليه والخامس
كالرابع الا في الوضع فكالثاني وهذا ايضا ممكن لما علمت من انه يمكن ان يكون الله تعالى اوقف نبيه على جميع
الاحكام الشرعية بغير تلك الالفاظ بل من غير طريق لفظ اصلا ثم النبي صلى الله عليه وآله استعمل تلك الالفاظ
في تلك المعاني على سبيل المجاز ثم اشتهرت فيها الى ان بلغت حد الحقيقة وكفاية هذا الاحتمال في صحة انتساب
الوضع في جميع الالفاظ الى النبي صلى الله عليه وآله بناء على الاكتفاء في ذلك بتحقق الاستعمال الاول وان كان الغلبة والاشتهار
بانضمام استعمال الغير مما لا يخفى واما على توقف صحة انتساب الوضع التعيني الى تحقق الغلبة والاشتهار
منه ففي صحة الاحتمال المذكور محل تامل لبعد اشتهار جميع تلك الالفاظ في تلك المعاني من محض استعماله لكن
يمكن ان يقال بعدم اعتبار ذلك والاكتفاء في انتساب الوضع المذكور الى احد بكونه اول من استعمل بشرط
ان يكون استعماله داعيا وموجبا لاستعمال غيره واعتبار تحقق الغلبة والاشتهار في زمانه فعلى هذا
نقول ان الطريق في ثبوت الوضع التعيني ثلثة الاول الاستعمال الاول مع تحقق الغلبة والاشتهار من
ذلك المستعمل وهو واضح والثاني كالاول الا ان لاستعمال الغير مدخلية في تحقق الاشتهار لا مطلقا بل
بانضمام استعمال الغير الى استعمال المستعمل الاول في زمانه يتحقق الاشتهار والغلبة ففي تلك هاتين
الصورتين يستند الوضع الى المستعمل الاول والثالث ان يشتهر اللفظ عند طائفة بعد انقضاء زمان
المستعمل الاول وهذا الوضع تعيني لكن يستند الوضع في هذه الصورة الى تلك الطائفة ولا يخفى ان
الحقيقة المتشرعة من هذا القبيل فعلى هذا اندفع النقض السابق لكن يرد على هذا الاحتمال والسادس انه

بعد انتفاء اللفظ المخترع في الألفاظ الشرعية لو صح بعد الاستعمال التجوزي وعلى تحقق المناسبة بين المعاني
اللغوية واعتبارها كما لا يخفى وهو محل كلام **قال الشارح** كالثالث الا في الواضع فكالرابع اى يكون الوضع في
بعض الألفاظ بالتعيين وفي بعض الآخر بالتعين ويكون الواضع في الجميع النبي وهذا الاحتمال لا شبهة في
ارادته في المقام وان كان ارادته بالنسبة الى الله تعالى محل كلام عند توقف نسبة هذا الوضع الى احد
تحقق الغلبة والاشتهار منه **قال الشارح الرابع** ان يكون الوضع فيما ذكر في الكتاب من تلك الألفاظ مسندا الى الله تعالى
وفي غيره الى النبي ويكون في الجميع على سبيل التعيين وحال هذا القسم يظهر مما ذكر في الاحتمال الأول والرابع
لكن يتوجه على اسناد الوضع فيما ذكر من الكتاب الى الله تعالى انه يلزم ح ان لا يكون تلك المعاني والاحكام
قبل نزول الآيات معلومة للنبي عليه وآله الصلوة والسلام فيرد عليه ما اشرنا اليه سابقا من انه يلزم ح
عليه ان لا يكونوا مصلين قبل نزول آية الصلوة وهكذا ويمكن الجواب عنه بمنع الملازمة لجواز ان يوحى
الله تعالى بتبيين تلك الأحكام من غير هذه الألفاظ وهم كانوا ممتثلين بها واتين عليها من غير اطلاق تلك
الألفاظ عليها الا بعد نزول الآيات **وبالجملة** واللازم على تقدير اسناد الوضع فيما ذكر في الكتاب الى الله تعالى
عدم اطلاق تلك الالفاظ عليها لا عدم معلومية المعاني والأحكام التي يستنبط منها ولا محذور في
المحذور وعدم الاتيان بالصلوة مثلا قبل نزول الآية المتعلقة بها واين هذا من ذاك فاللازم غير محذور
والمحذور غير لازم **قال الشارح** كالسابع الا ان الوضع في الجميع تعيني وهذا الاحتمال عند عدم توقف انتساب الوضع
التعيني الى احد على تحقق الاشتهار منه ظاهر في كل من الألفاظ المذكورة في الكتاب والسنة واما مع توقفه
عليه فيشكل الامر لاسيما بالنسبة الى الألفاظ المذكورة في الكتاب اذ قد لا يكون اللفظ مذكورا فيه الا في
موضع واحد ولا يكرر اصلا فضلا عن الكثرة والاشتهار لكنك قد عرفت انه يمكن القول بعدم اعتبار ذلك
فارادة الاحتمال المذكور ممكنة **قال الشارح** ان يكون الأمر في الواضع كالسابع والثامن لكن الوضع في الألفاظ
المذكورة في الكتاب بالتعيين وفي السنة بالتعين او بالعكس وحال هذا القسم على كل من الاحتمالين يظهر
مما ذكر من الكلام في البين ثم لا يخفى عليك ان هنا احتمالا آخر وهو ان يكون الكلام في الواضع كالسابع لا
لكن على تفصيل في كل من الكتاب والسنة بان يكون الوضع في بعض الألفاظ المذكورة في الكتاب بالتعيين
وفي بعض آخر بالتعين وكذا الكلام في السنة ويظهر حاله ايضا مما تقدم فلا يحتاج الى الذكر ولا يخفى

ان

ان الحقيقة الشرعية على الثلاثة الاول مستندة الى الله تعالى وعلى الثلاثة الوسطى الى النبي صلى الله عليه وآله
وعلى الثلاثة الأخيرة اليهما والشارع بالنسبة اليه تعالى يكون بمعناه المتبادر اى جاعل الشرع وبالنسبة
الى النبي بمعنى صاحب الشرع او آتيا به او جاعل الشرع في الجملة اى بالنسبة الى احكامه وموضوعاته في الجملة
اطلاق الشارع على النبي خلاف لظاهر اللفظ اما بالنسبة الى المعنيين فظاهر واما بالنسبة الى جاعل الشرع
فلأن الظاهر من الشارع ان يكون مستقلا في ذلك من غير افتقار الى امضاء غيره كما في حق الله سبحانه
وايضا اطلاقه وارادة جاعل الشرع في الجملة خلاف لظاهر اللفظ من وجه آخر وكيف كان فقد تحصل
مما تقرر ان الحقيقة الشرعية ما نقله الشارع عن المعنى اللغوي الى المعنى المستحدث على ما يظهر من كلام جماعة
او ما كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع كما يظهر من آخرين والفرق بينهما ان الثاني اعم من الأول من
وجهين **احدهما** هو ما تقدم من صدق الثاني على الألفاظ المخترعة والأسامي المبتدعة **والثاني** هو ان النقل
عند ائمة الأصول ما لوحظ فيه المناسبة بين المعنيين فلو لم يلاحظ فيه ذلك سواء تحقق المناسبة او
لم يلاحظ او لم يتحقق اصلا لم يكن منقولا فلو تحقق لفظ في بين الألفاظ الشرعية انتفت فيه المناسبة او
يلزم ان لا يكون حقيقة شرعية على التعريف الأول بخلافه على الثاني ويمكن دفع النزاع بين المعاني
دعوى الوفاق بين الفريقين بان يقال ان التعريف الأول انما هو بالنظر الى الواقع والثاني بالنظر الى المفهوم
بناء على ما صرح به بعضهم من انه لم يوجد في الألفاظ الواردة في الشريعة لفظ مخترع ولم يعرف له معنى
في اللغة بل التتبع شاهد على ان كلا من تلك الألفاظ له معنى فيها وجدت بينه وبين المعنى الشرعي
المناسبة ويتوجه عليه انه على تقدير تسليمه غير كاف لتحقق النقل لما علمت من ان اعتبارها شرط في
ذلك الا ان يقال انه يظهر من تحققها بين جميع تلك المعاني اعتبارها والا فلم لم يوجد في المعاني الشرعية
معنى لم يتحقق المناسبة بينه وبين المعنى في اللغة هذا كله في ماهية الحقيقة الشرعية وما يترتب عليها
ونقل ابن الحاجب وغيره عن المعتزلة القول بالحقيقة الدينية ايضا وعرفوها بما لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه
او كليهما ونقل عنهم انهم ادعوا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر كذلك دون اسماء
الأفعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي وحكى جماعة انهم ارادوا باسماء الذوات ما هو من اصول
الدين او ما يتعلق بالقلب ومن اسماء الأفعال ما هو من الفروع او ما يتعلق بالجوارح هذا هو الذي

في تعريف الحقيقة الدينية

وصل الينا منهم في هذا المقام اقول تحقيق المقام يستدعي ان يقال ان الحقيقة الدينية اما ان تكون مباينة مغايرة للحقيقة الشرعية عندهم بحيث لم يمكن الاكتفاء بذكرها عنها او لا لعلها الان الاول هو الذي يظهر من كلام ابن الحاجب وغيره حيث قال لا بعد الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية واثبت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا والمباينة تظهر من هذا الكلام من وجهين الاول انها لو لم يكن مباينة لها بالمعنى المذكور لكانت اما مساوية لها او اخص منها وعلى التقديرين لا وجه لهذه الحكاية اما على تقدير التساوي فظاهر واما على تقدير الاخصية فلان ذكر العام مغن عن ذكر الخاص فلا حاجة لذكر ذلك الكلام بعد الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية لا سيما بذلك الكلام المشتمل على لفظ ايضا كما لا يخفى والثاني ان الحقيقة الدينية على التقديرين من الحقيقة الشرعية فكل من قال بها يلزمه القول بها فلا وجه للقائل بثبوت الحقيقة الشرعية بعد الحكم بثبوتها نسبة القول بالحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة الا من جهة اطلاق هذا اللفظ وعدمه وهو غير كونه من الفاضل النقل المذكور ولا يليق ان يذكر في الكتب المختصرة والثاني هو الذي يظهر من جماعة منهم كالفاضل التفتازاني والعالم الباغنوي وغيرهما حيث قالوا بعد ذكر الحقيقة الدينية انها اسم لنوع خاص من الشرعية فينبغي التكلم في كل من الاحتمالين حتى يظهر حقيقة الحال في البين فنقول على تقدير المباينة بالمعنى المذكور بينهما اما ان يكون التباين بينهما كليا بان يقال ان الحقيقة الشرعية على تمام الالفاظ التي نقلها الشارع الخ والنقل استلزم المناسبة بين المعنيين وملاحظتها حالته فتحقق الحقيقة الشرعية موقوف على ذلك وتكون الحقيقة الالفاظ التي وضعها الشارع على غير النهج المذكور لانها على التفسير المذكور على ثلثة اقسام الاول ما لا يعلم عند اهل اللغة لفظه والثاني معناه والثالث هما معا اما كون الوضع في الاول والثالث على غير النهج المذكور فلعدم تصور النقل فيهما او ملاحظتها واما في الثاني فلانه وان احتمل ان يكون الوضع فيه بالنقل كما احتمل بغيره لكنه يعتد بما اذا انتفت المناسبة بين المعنيين او الملاحظة بين الحقيقتين او لا يكون التباين بينهما كليا بل يكون الدينية اعم بناء على ابقاء القسم الثاني من الاقسام الدينية على اطلاقه والفرق بينهما هو ان الحقيقة الدينية بجميع اقسامها بناء على الاول يكون من الموضوعات المبتدأة وعلى الثاني يكون المنقولة ايضا

الكلام على تقدير ان يكون الدينية مباينا للشرعية

وعلى الثاني وان يظهر المباينة بين الحقيقتين لكنه يرد عليه ان هذا التعريف للحقيقة الدينية اما ان يكون باعتبار المفهوم او الواقع وعلى الاول يمنع المغايرة والمباينة بين الحقيقتين لان الحقيقة الشرعية باعتبار المفهوم يصدق على جميع الاقسام وكيف لا مع ان الحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له واحتمال اخذ النقل في مفهوم الحقيقة مما لا يذهب اليه وهم ولم يقل به احد فاذا كان الواضع هو الشارع يكون الحقيقة شرعية فعلى هذا يكون الحقيقة الشرعية اللفظ المستعمل فيما وضع له الشارع ولا شبهة في صدقه بالنسبة الى جميع تلك الاقسام وعلى الثاني يمنع وقوع تلك الاقسام وقد صرح الفاضل التفتازاني والعالم الباغنوي وغيرهما بان الثالث من اقسام الدينية هو الثاني لكن يتوجه عليه ان وقوع القسم الثاني كاف للافتراق لما عرفت من ان الواقع من الحقيقة الشرعية ما كان من الموضوعات المنقولة والقسم الثاني من الدينية اما موضوعات مبتدأة او منقولة ايضا لكن قد عرفت الكلام في عدم معلومية لفظ في الالفاظ الشرعية لم يتحقق بين معناه الشرعي واللغوي مناسبة وملاحظتها على ما تقدم وعلى فرض تسليم وجوده يكون حقيقة شرعية ايضا لما علمت وعلى تقدير كون الدينية اخص من الشرعية بناء على ما تقدم من تصريح جماعة انها اسم لنوع خاص منها نقول مع الاغماض عما يرد عليه مما تقدم ذكره ان اخصية الشرعية موقوفة على شمولها البعض مما لم يكن تشمله تلك والذي يتخيل انه يكون ذلك هو القسم الذي يكون اللفظ والمعنى فيه كلاهما معلومين لاهل اللغة فالحقيقة الشرعية علوه عما لم يعلم لفظه او معناه او كلاهما او علم كلاهما والدينية عبارة عن الثلثة الاول فقط وعلى هذا وان تحقق الاعمية والاخصية لكنه موقوف على صحة ارادة هذا الاحتمال تحقيق المقام يقتضي ان يحقق الحال فيما قالوا في تفسير الحقيقة الدينية فنقول ان كلامهم في بيانها يفيد انها على ثلثة اقسام الاول ان يكون المعنى معلوما لاهل اللغة دون لفظه والثاني عكسه والثالث ان يكون كلاهما مجهولا اذا علمت ذلك فاعلم انه لا يجوز ان يكون مرادهم من المعنى الذي يكون معلوما في قسم منها او مجهولا في الباقي هو المعنى اللغوي اذ القسم الاول هو ما كان المعنى معلوما لاهل اللغة دون اللفظ ح يكون اللفظ من مخترعات الشارع وموضوعاته ومعلوم انه انما وضعه للمعنى الشرعي فح لا يكون لذلك اللفظ الا المعنى الشرعي فاضافة ذلك اللفظ الى المعنى وارادة المعنى اللغوي غير صحيحة اذ المفروض ان اللفظ غير معلوم لاهل اللغة فكيف يتصور تعيين المعنى للفظ عندهم مع مجهولية ذلك اللفظ عندهم فتعين ان يكون المراد من المعنى المعلوم والمجهول في تلك

الكلام على تقدير كون الحقيقة الدينية اخص من الشرعية

الأقسام المعنى الشرعي فح نقول ان القسم الذي به صارت الحقيقة الشرعية اعم من الدينية ما كان اللفظ
الشرعي فيه معلومين لأهل اللغة وهو فاسد اذ ح يكون المعنى الشرعي اللغوي فكيف يتصور النقل وايضا قد
ان الثمرة المترتبة على ثبوت الحقيقة الشرعية حمل اللفظ على المعنى الشرعي لا اللغوي عند انتفاء القرينة وعكس
بناء على عدمه وهو لا يتصور الا مع اختلاف المعنيين فلو كان الاحتمال المذكور حقا لما كان لهذا الكلام على
وجه وايضا لو كان المعنى الشرعي عين المعنى اللغوي فما الفائدة لوضع الشارع ويمكن ان يقال ان جميع ما ذكر
انما هو اذا كان المراد من كون اللفظ والمعنى الشرعي معلومين لأهل اللغة كون المعنى بوصف كونه معنى لذلك
اللفظ معلوما لهم ولا يلزم ان يكون المراد ذلك لجواز ان يكون المراد كون كل من اللفظ والمعنى معلوما الا من حيث
كون اللفظ لفظا لذلك المعنى فيمكن ان يكون المعنى معنى للفظ آخر واللفظ لفظا لمعنى آخر فيتصور النقل والثمرة
والفائدة للوضع كما يظهر للمتأمل على انه يمكن ان يقال ان ما اعتبروه من النقل والثمرة انما هو بالنسبة الى ما كان
واقعا من الحقيقة الشرعية لكن يرد عليه مثل ذلك بالنسبة الى الحقيقة الدينية ايضا وان كانت اعم من الحقيقة
باعتبار انها تكون من الموضوعات المنقولة والمبتدأة بخلاف الدينية فانها مختصة بالاخير كما صرح به الفاضل
التفتازاني يرد عليه منع الاختصاص وما الدليل على ذلك على ان ما ذكروه في بيانها ظاهر في خلافه اذ القسم
الثاني من اقسامها ان يكون المعنى مجهولا لأهل اللغة واللفظ معلوما وذلك اللفظ المعلوم لا يلزم ان لا يكون
موضوعا عندهم لمعنى انتفت المناسبة بينه وبين المعنى الشرعي بل اعم من ذلك ولا يلزم في الوضع ايضا عدم
ملاحظة المناسبة فعلى هذا لا يلزم ان يكون الحقيقة الدينية من الموضوعات المبتدأة فقط وعلى تقدير التسليم نقول
يرد ح ما اشار اليه آنفا من ان ذكر العام مغن عن الخاص وان القائل بالعام يلزمه القول بالخاص فلا وجه لذكرها
بعد الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية واسنادها الى المعتزلة فقط وايضا ان ذلك اما بالنسبة الى الواضع او
وعلى كل من التقديرين قد عرفت الكلام في البين ثم لا يخفى ان المعاني الشرعية كلها توقيفية متلقاة من الشارع
يمكن الاطلاع عليها الا من جهة الشرع كما مر مرارا وصرح به غير واحد فكيف يمكن لأهل اللغة الاطلاع على نحو
منها حتى يصح ان يجعل قسم من الحقيقة الدينية ما يكون المعنى الشرعي غير معلوم لأهل اللغة دون لفظه وكذا
وان يجعل قسم من الشرعية ما يكون المعنى الشرعي واللفظ كلاهما معلوما لهم ولو كان بمحض الاحتمال ثم ان ما عدوه
من حكمهم بان مثل المؤمن والكافر والايمان والكفر من الدينية دون المصلي والمزكي والصلوة والزكوة لما لا

منه



مثاله من القسم الاول والثالث منها فهو ظاهر الفساد وان جعلوه من القسم الثاني منها يرد عليه ان لفظي ... و...
بعينه مثل ذلك فالفرق بينهما تحكم ويمكن ان يقال مع الاغماض عما تقدم من ان المعاني التوقيفية لا يمكن الاطلاع عليها
من غير جهة الشرع ان النزاع بين المعتزلة وغيرهم في هذا الباب لفظي فان غيرهم اصطلحوا الحقيقة الشرعية في جميع
تلك الالفاظ سواء كانت في الاصول او الفروع وانهم اصطلحوها في الاخير فيها والاول انسب بمعنى الاسم واصطلحوا
الحقيقة الدينية في الاول ولا مشاحة في الاصطلاح اذ لكل احد ان يصطلح بما شاء على انه يمكن ان يقال ان الشرع
بمعنى الطريقة فيكون انسب بالفروع وافعال الجوارح والدين لما يشعر ويختص بالاصول فاطلاق الدينية عليها
اولى فتأمل ثم انه لا يخفى ما في تفسيرهم المتقدم لاسماء الذوات وتمثيلهم بما تقدم من المؤمن والكافر والايمان والكفر
اما اولا فلان هذه الالفاظ اما ان يكون كل واحد منها مثالا لما ذكر وانها من اصول الدين او مما يتعلق بالقلب او بعض
منها لهذا والآخر لذاك وعلى التقادير لا يستقيم الكلام اما على الاول فظاهر انه جعل المؤمن والكافر والكفر من اصول
الدين غلط محض لا يتطرق اليه وهم واما على الثاني فلان الحكم بكون المؤمن والكافر من الامور المتعلقة
بالقلب مما لا يرجى صحته فكان اللازم ح الاقتصار بالايمان والكفر واما على الثالث فلا يتصور على وجه لا يكاد
يصح شيء منها الاول ان يكون المؤمن والكافر للاول والآخران للآخر فقد عرفت الحال فيه والثاني عكسه وفساده اظهر
مما ذكر والثالث ان يكون الايمان من الاول والباقي من الثاني وهو ايضا غير صحيح في كل من القسمين اما بالنسبة
الى الاول فلان الايمان عبارة عن التصديق بما جاء به النبي وهو اعم من اصول الدين وغيره واما بالنسبة الى الثاني
فلان جعل المؤمن والكافر من الامور المتعلقة بالقلب يحتمل فساده وغير ما ذكر من الوجوه وان كان يحتمل لكنه
يظهر حاله مما ذكر واما ثانيا فلان اصول الدين كالاذعان بوجود الله تعالى وتوحيده وصفات الجلال والجمال
وغيرها كلها من الامور الاعتقادية المتعلقة بالقلب فجعل احدهما مقابلا للآخر كما في قولهم ان المراد باسماء
الذوات ما هو من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب مما لا وجه له واما ثالثا فلان الامر المتعلق بالقلب كما يمكن ان يكون
من الامور الدينية كذا يمكن ان يكون من غيرها فالحكم بان ما يتعلق بالقلب على سبيل الاطلاق من هذا القبيل
مما لا وجه له وبما ذكرنا ظهر لك ما في تفسيرهم المذكور لاسماء الافعال وتمثيلهم بما تقدم من المصلي والمزكي
والصلوة والزكوة اذ جميع ذلك اما ان يكون مثالا لما يكون من الفروع فيرد عليه ان جعل المصلي والمزكي من الفروع مما
لا يخفى ما فيه وكذا اذا كان مثالا لما يتعلق بالجوارح او على التفصيل وايضا ان معنى الفروع بما يتعلق بالجوارح

يقتضي ان لا يكون الفروع متعلقا بالجوارح وفساده بين فكيف كان فتصحيح مقالهم في هذا المقام دون خرط القتاد
فاللازم الرجوع الى ما هو اهم من ذلك **البحث الثالث** في ثبوت الحقيقة الشرعية قد وقع الخلاف بين الأعلام
في هذا المرام فالاكثر على الثبوت وذهب بعضهم الى العدم ونحن نذكر محل النزاع اقتفاء بغير واحد من الاعلام
ثم نتعرض لتحقيق الحق في المقام فنقول لا شبهة في ان تلك الالفاظ كانت حقيقة عند اهل اللغة في معان
قد ثبت استعمال الشارع اياها في المعاني الشرعية وانها بلغت حد الحقيقة عند المتشرعة في تلك المعاني وانما
الكلام في ان استعمال الشارع اياها لاجل وضعها بازائها اولا وبالجملة انه بطريق الحقيقة او المجاز وبعبارة
ان الصحيح في استعمالات الشارع هو الوضع ام العلاقة ويظهر من تحريرهم محل النزاع على النحو المذكور وما اشرنا اليه
سابقا من عدم تحقق اللفظ المخترع في تلك الالفاظ وانتفاء معنى غير مناسب في الاكثر وثبوت احتمال التجوز في الجميع
ان ما ذكروا في المقام من تحقق المعاني لتلك الالفاظ في اللغة وبلوغها حقيقة عرفية عند اهل الشرع مما
لا شبهة فيه ولا نزاع واما استعمال الشارع اياها فيها فهو وان كان مقطوعا به ايضا لكنه ليس كما يتوهم من كلام بعضهم
عدم الخلاف فيه لما سيجيء من انكار القاضي ذلك وادعائه ان استعمال الشارع انما هو في المعاني اللغوية على
نحو يجيء اليه الاشارة **تنبيه** اعلم ان المعروف من ائمة الاصول من العامة والخاصة ان نزاعهم هنا يرجع الى الايجاب
والسلب الكليين بان المثبت للحقيقة الشرعية يدعي ثبوتها في جميع الالفاظ والنافي لها يدعي نفيها كذلك قال
صاحب ... في النهاية بعد دعوى الاتفاق على امكان الحقيقة الشرعية واما النزاع في وقوعها فمنعه القاضي
مطلقا وجوزه المعتزلة مطلقا ثم قسم المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء الاسماء الشرعية الى ما اجريت
على الافعال كالصلوة والصوم والركوع والحج وغيرها والى ما اجريت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق
وسموا الاخير بالدينية فرقا بينها وبين الاول قال ابن الحاجب الشرعية واقعة خلافا للقاضي وقال
العضدي بعد تحرير محل النزاع ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية
نسبه الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي والجواز لا ثالث لهما ويستفاد مما ذكر وغيره ان كلام المثبتين
الى الايجاب الكلي والنافين الى السلب كذلك اذ لو لم يكن مرادهم ذلك لكان كل من المثبتين والنافين
قائلا بثبوتها ونفيها في الجملة فلا يلزم ان يكون نسبة القول بالثبوت الى طائفة والنفي الى اخرى فاسدا
ولا يخفى ما يظهر من ذلك في ان مرادهم الايجاب والسلب الكليان ما ذكروا في تحرير محل النزاع من ان النزاع ان

الالفاظ

الألفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع التي بلغت حد الحقيقة عندهم قطعا في ان صيرورتها حقيقة
هو بوضع الشارع اياها بازائها فيكون حقيقة شرعية اولا فيكون حقيقة متشرعة كما نقل
الاظهر ظاهر وجمع جمع من متاخري الاصحاب بين القولين فقالوا بالثبوت في بعض الالفاظ وهو
بكثرة دورانه في كلام الشارع كلفظ الصلوة والركوع والصوم والحج والوضوء والغسل والتيمم
والطلاق واشباهها وبالنفي في اخر وهو ما لم يكن كذلك كالخلع والمبارات والايلاء واللعان
بناء على ان المقتضي لتحقق الوضع الكثرة والاشتهار فالحكم بثبوت الوضع متوقف على العلم بتحققها
هو منحصر في القسم الاول اذ غيره اما علم عدم تحقق الكثرة فيه او اشتبه حاله وعلى التقديرين لا يمكن الحكم
بثبوت الوضع **اما على الاول** فظاهر لان تحقق المقتضى مع انتفاء المقتضي مما لا يعقل **واما على الثاني** فلان الشك
في المقتضي يوجب الشك في المقتضى ومع الشك لا يمكن دفع اليد عن وضع الذي كان معلوما العدم
نقض اليقين بالشك ابدا وفيه نظر من وجوه **الاول** ان حاصل الاستدلال يرجع الى انه لو كانت الحقيقة
الشرعية ثابتة في جميع الالفاظ يلزم ان يتحقق الغلبة والاشتهار فيها والتالي باطل لما تقدم فالمقدم مثله
ونحن نقول سلمنا بطلان التالي لكن الملازمة ممنوعة لان ذلك انما يتم اذا كان طريق ثبوت الحقيقة الشرعية
منحصرا في الوضع التعيني او كان الموجب والمقتضي لثبوت الحقيقة الشرعية منحصرا فيما ذكر اذ الحكم بثبوت
الحقيقة الشرعية بعنوان العموم بعد تسليم انحصار الموجب فيما ذكر وانتفائه في بعض الالفاظ اذ ثبوت الوضع
كما يمكن ان يكون بالغلبة والاشتهار يمكن ان يكون بغير ذلك **والثاني** ان عدم انحصار طريق ثبوت مطلق
الوضع فيما ذكر وان كان مسلما لكن في خصوص الحقيقة الشرعية ما يمنع القول بان يكون الوضع بغير
بناء على ان تلك الالفاظ كانت حقائق لغوية في المعاني اللغوية ولا يمكن رفع اليد عن ذلك الاصل
النقل والتغيير الا بعد العلم بخلافه وهو انما يتحقق في الالفاظ التي تحقق الغلبة والاشتهار فيها
لان طريق ثبوت الوضع منحصر في الوضع التعييني والتعيني والمفروض عدم تحقق الثاني **واما الاول** فهو ايضا
غير معلوم والاصل عدم تحقق الخلاف ولان ذلك لو حصل لنا بنقل يمكن التعويل عليه فمقتضى الاصل بقاء
المعاني اللغوية **والحاصل** ان كلام المفصل يرجع الى منع ثبوت مقتضى الوضع في جميع الالفاظ على
بالمنع غير مستحسن عند النظار **قلنا** هذا الكلام وان كان حقا لكن حاصل الجواب هو ان مدعي ثبوت الوضع في

جميع الالفاظ وان الثبوت غير منحصر في الوضع التعييني وسيجيء البرهان والكلام عليه مفصلا ان شاء الله
تعالى هذا كله على فرض تسليم بطلان التالي ومنع الملازمة ولك ان تمنع بطلانه بناء على ان منصب النبي
صلى الله عليه وآله ترويج الشريعة وتبليغ الاحكام بالنسبة الى جميع العباد والبلدان وحينئذ لم
مع عدم تحقق الكثرة في الاستعمال بعيد جدا فتامل والثاني هو انهم ذكروا ان الثمرة المترتبة على ثبوت
الحقيقة الشرعية انه تحمل على المعاني الشرعية عند ورودها في كلام الشارع مجردة عن القرينة وهي
مع التفصيل المذكور وكون الوضع الشرعي بالغلبة والكثرة غير ممكنة غالبا لوضوح ان تحققها
موقوف على معلومية تلك الالفاظ التي تحققت فيها الغلبة ومعلومية الزمان الذي تحققت فيه لان
الغلبة والاشتهار تفتقر الى زمان ممتد حتى يحصل الاشتهار بتكرر الاستعمال وهما غير معلومين ولم
يتكلم احد بتعيينها واما على تقدير امكان العلم بالنسبة الى الالفاظ يبقى الكلام في الازمان والقائم
انسداد باب العلم بالنسبة اليه ومع عدمه لا يمكن تحقق الثمرة المذكورة لاحتمال ان يكون الاخبار المتضمنة لتلك
الالفاظ صادرة قبل ذلك الزمان فلا يمكن الحمل على تلك المعاني عند فقد القرينة والبيان الا بالنسبة
الى اخبار علم صدورها في اواخر زمان الشارع وهي نادرة جدا بخلاف ما اذا لم يكن الامر كذلك وسيجيء
الكلام فيه على التفصيل بالاستمداد من الله الموفق الجليل والثالث هو انك قد عرفت ان العلماء في الحقيقة
الشرعية على قولين ثبوتها مطلقا ونفيها كذلك فمن قال بالثبوت قال به في جميع الالفاظ ومن قال بالنفي
قال به كذلك والتفصيل قول ثالث حدث في هذه الاعصار بعد الاجماع المركب وفي هذا تامل لان
عدم جواز مخالفة مثل هذا الاجماع في امثال هذه المقامات بعيد لان البرهان منظور فيه ان قيل ان
ما تمسكوا به في اثباتها الاستقراء وهو عبارة عن تتبع موارد استعمالات الشارع بحيث حصل الظن بالاشتهار
والكثرة ومعلوم ان ذلك انما يمكن في الالفاظ الكثيرة الدوران لا مطلقا فلزمهم القول على التفصيل
وان لم يصرحوا به قلنا اولا ان دليل المثبتين غير منحصر في الاستقراء فلا يضر اختصاص بعض الادلة عن
المدعى بعد وجود غيره مما يفيد تمامه وستقف عليه وثانيا ان المقرر في الاستقراء غير منحصر فيما ذكر بل
لم نقرر اخراجنا يعم جميع الالفاظ كما سيجيء ان شاء الله تعالى فالتفصيل المذكور غير صحيح وحيث قد ثبت
بطلانه تعين الامر في الايجاب والسلب الكليين فينبغي التكلم عليهما فاقول والتحقيق الاول واستدل على ذلك

بانا

بانا نقطع ان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان صلوة الظهر اربع
ركعات بالاجماع والزكوة اسم لاداء مال مخصوص والصوم لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص
وانها سابقة منها مبادرة الى الفهم عند اطلاقها وهي علامة الحقيقة بعد ان كانت في اللغة الصلوة للدعاء
والزكوة للنماء والصيام للامساك مطلقا وهذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة
الشرعية وفيه نظر من وجوه الاول ان قولهم ان الصلوة اسم للركعات المخصوصة يغني عن قولهم بما فيها
من الاقوال والهيئات والثاني ان مقتضى قولهم انها اسم للركعات عدم كونها اسما للركعة او ركعتين فيلزم ان لا
يكون اطلاق اسم الصلوة على الوتر وصلوة الصبح حقيقة وهو فاسد ويمكن الجواب عنهما بان المراد من الركعات الاركان
اطلاقا لاسم الكل على الجزء ويكون المراد من قولهم مع ما فيها مع ما يتعلق بها اعم من ان يكون فيها او قبلها او بعدها
والثالث ان الاستدلال المذكور يتضمن ثلث مقدمات الاولى انا نقطع بكون الصلوة اسما للركعات والثانية
كون المعاني الشرعية متبادرة من تلك الالفاظ والثالثة ان ذلك لم يحصل الا بتصرف الشارع فنقول المجاز
اما ان يكون المراد من كون الصلوة اسما للركعات انها حقيقة فيها كما هو الظاهر من العبارة او مستعملة فيها فان
كان المراد الاول نقول لا يخلو اما ان يكون المراد انها حقيقة فيها في زمان الشارع او في زمان المتشرعة وعلى
الاول نقول انه مما لا يخفى فساده لكونه مصادرة على المطلوب وايضا يلزم ح استدراك المقدمة الثانية
كما لا يخفى وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون المراد سبق المعاني الشرعية من تلك الالفاظ الذي هو مدلول
المقدمة الثانية سبقها في زمان الشارع او المتشرعة والاول مع كونه في محل المنع مستلزم لاستدراك
المقدمة الاولى كما لا يخفى والثاني فهو وان كان مسلما لكن التشبث به مما لا فائدة فيه اذ ثبوت الحقيقة المتشرعة
في تلك الالفاظ مما لا نزاع فيه وايضا بعد الاغماض عما ذكر لا يتم المطلوب اذ حاصل الاستدلال ح
حصول القطع بثبوت الحقيقة المتشرعة وسبق تلك المعاني منها عندهم وان ذلك لم يحصل الا بتصرف
الشارع فنقول ان ذلك وان كان مسلما لكن لا يلزم منه الحقيقة الشرعية لجواز ان يكون تصرف الشارع
على سبيل التجوز وان كان المراد الثاني نقول ح يبقى الترديد في المقدمة الثانية بحاله بان يقال ان كان المراد
من سبق المعاني سبقها في زمان المتشرعة يرد عليه ما تقدم من عدم تمامية المطلوب وان كان المراد
سبقها في زمان الشارع يرد عليه ايضا ما تقدم من منع ذلك ويرد عليها انه يلزم ح استدراك المقدمة

الأولى ويمكن ان يقال في اثبات المقدمة الثانية بانه لا شبهة في شدة افتقار الصحابة في استعمال تلك الالفاظ
في المعاني الشرعية وهي موجبة لتحقق كثرة الاستعمال بحيث تستلزم مهجورية المعاني اللغوية لكن يتوجه عليه انه
لا يمكن ان يقال به في جميع الالفاظ فغايته ما يثبت منه القول بالتفصيل وقد عرفت ان المدعى العموم فتأمل وابطال ان
يكون الوضع في تلك البعض بالتعيين فيرد عليه ما اشرنا اليه في رد القائل بالتفصيل الرابع ما ذكروه في المقام وهو
المنع الى منع المقدمة الأولى وهو ان استعمال تلك الالفاظ في المعاني المستحدثة في زمان الشارع غير مسلم بل
هي مستعملة عند الشارع في معانيها اللغوية والتي بإزائها مشروطة او نوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا فيقول
كما لم يدع احد بان التوجه الى القبلة والاحتراز عن النجاسة ونحوهما داخلة في مفهوم الصلوة بل هي شرائطها وكونها
عبادات معتبرة شرعا كذا نقول ان لفظ الصلوة مستعمل عند الشارع في المعنى اللغوي وهو الدعاء وكونه مشتملا
بالتكبير ومختتما بالتسليم مثلا كونه على الكيفية المعلومة من شرائطه ونوعه عبادة مقبولة شرعا وكذا الكلام في الصوم
فانه استعمل في معناه اللغوي اي الامساك وكونه عن اشياء مخصوصة في وقت مخصوص شرط ونوعه مقبولا
شرعا وهكذا الامر في غيرهما فمفاد هذا الكلام ان تلك الالفاظ بالنسبة الى معانيها اللغوية تقييد بخلاف الاول
فانها بناء عليه منقولة كما تقدم وتظهر الثمرة بين القولين فيما اذا شك في اشتراط العبادة بشيء بناء على
القول ببقائها في المعاني اللغوية وكونه من المعنى المنقول اليه بناء على القول الآخر فانه على الاول يدفع بالاصل
بناء على ان ما لم يثبت الاشتراط به يكون الاصل عدمه بخلافه على القول بالنقل فان المستعمل فيه لما كان من
الامور التوقيفية فكل ما احتمل انه داخل في ذلك يجب الاتيان به والا لم يحصل الامتثال هذا اذا لم يحصل المعنى
المستعمل فيه واما اذا علم ذلك وشك في امر خارج اي في اشتراط ذلك المعنى بذلك الخارج فيدفع بالاصل
ايضا ورد ذلك بانه لو كان الصلوة باقية في المعنى اللغوي عند الشارع لزم ان لا يكون الاخرس المنفرد مصليا
ابدا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان الصلوة في اللغة اما بمعنى الدعاء كما في ما روي عنه صلى الله
عليه وآله من دعي الى طعام فليجب وان كان صائما فليصل اي فليدع لاصحاب الطعام واما الاتباع ومنه المصلي
في الحلبة لاتباعه السابق ولم يتحقق شيء منها بالنسبة اليه اما الدعاء فظاهر واما الاتباع فكذلك اذ المفروض
انه منفرد واما بطلان اللازم فبالاتفاق وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم انتفاء المعنى الثاني بالنسبة اليه لو فرض
مأمورا باتيان الافعال فهو في فعله تابع لله تعالى والرسول وربما ادعي تحقق الدعاء بالنسبة اليه ايضا لو

تحقق الدعاء القلبي وهو الكلام النفسي منه وفيه بحث لانا بعد تسليم ذلك نقول ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول
الكلام اللفظي وتحققه بالنسبة الى الاخرس يتوقف على اقتداره على فهم تلك الادعية وانتفاء ذلك بالنسبة الى كثير من
الاخرس ظاهر واما ثانيا فلان ذلك مشترك الورود اذ على القول بالنقل لا شبهة في انها منقولة الى الاقوال والافعال
ذلك مشترك الورود اذ على القول بالنقل لا شبهة في انها منقولة الى الاقوال والافعال ولا ريب في عدم امكان تحقق
الاول بالنسبة الى الاخرس فيلزم ان لا يتحقق الصلوة بالنسبة اليه ايضا لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل
ويمكن الجواب عنه بانا لا نسلم بناء على النقل ان الصلوة منقولة الى الاقوال والافعال مطلقا بل هو بالنسبة الى المتمكن
منها واما غير المتمكن من الاول فالصلوة بالنسبة اليه انما هي الافعال فقط فيندفع النقض بناء على القول بالنقل
ويبقى بناء على غيره لكنه يندفع بما مر من عدم تسليم انتفاء كلا المعنيين اللغويين للصلوة في حق الاخرس فتأمل
ويمكن ان يقال في رد اصل المنع ان القطع حاصل بان الصلوة مستعملة عندنا في الاقوال والافعال مثلا ونقطع
ايضا بانه ليس استعمال اهل الشرع الا تبعا لاستعمال الشارع واستعمالهم اياها ليس الا فيما استعمله الشارع فالحكم ب
عدم استعماله في غير المعنى اللغوي مقطوع الفساد وتتبع الاخبار يشهد عليه بابلغ بيان والخامس ما ذكره بعض ايضا
في المقام وهو راجع الى تسليم المقدمة الممنوعة وهو انا سلمنا استعمال تلك الالفاظ في معانيها الشرعية لكن لا نسلم
من استعمالها اياها الحقيقة الشرعية لجواز كونها مجازات وفيه ما لا يخفى لان المستدل لم يستدل بالاستعمال
المطلق على الحقيقة بل ادعى سبق تلك المعاني منها كما هو احدى مقدمات دليله نحو الايراد ان يرد فيه فيمنع
الى زمان الشارع وغيره لم يتفرع على ما تقدم ويمكن ان يرجع ذلك الى منع المقدمة الثانية اي منع سبق المعاني
المستحدثة من تلك الالفاظ في زمان الشارع بناء على ان منع الملزوم كما يمكن بمنع نفسه كذا يمكن بمنع اللازم
ومعلوم ان تبادر المعنى من اللفظ ملزوم لكونه حقيقة فيه وهو لازم له وقال هذا الايراد منع منع اللازم الذي هو
منع الملزوم فيكون دعوى السبق ممنوعة بالحقيقة لكن يمكن ان يثبت في اثباته بالاستقراء بان يقال يظهر
من التتبع في كلمات الشارع ان كل موضع استعمل تلك الالفاظ في معانيها الجديدة لم تكن مقترنة بالقرينة
وبعبارة اخرى وهو انه قد ظهر لنا ان تلك الالفاظ كلما وردت في كلمات الشارع مجردة عن القرينة فقد حملها الصحابة
بها على المعاني المستحدثة وحملهم اياها على المعاني اللغوية انما يكون عند الاقتران بالقرينة وبضميمة اصالة عدم
الاقتران بها مطلقا وان كانت حالية يظهر عدم افتقار المخاطبين في فهم تلك المعاني منها الى القرينة ولا يكون

ذلك الا عند كونها متبادرة منها وهو المطلوب وح لا يرد على الدليل المذكور الا ما اشرنا اليه انفا من
المقدمة الاولى اذ كان الممكن ان يوقف بتقريره لنا القطع بسبقها منها في زمان الشارع وذلك لم يحصل
الا بتصرف من الشارع فذلك معنى الحقيقة الشرعية فمآل هذا الدليل على النحو المقرر يرجع الى الاستقراء
وهو احد ادلة الاثبات والمثبتين ويمكن ان يرد على نحوين اخريين ايضا الاول هو انه لا شبهة في ان العلم
بمصطلحات ارباب العلوم والصنايع حاصل كالصحيح والمعتل والمضاعف والمثال واللفيف والاجوف
والمهموز والناقص والرفع والنصب والجر والفاعل والمفعول والحال والتمييز والتابع والعطف والفصل
والاسم والحرف والصغرى والكبرى والقضية والشكل والوجوب والندب والجوهر والعرض وغير ذلك
عند ارباب العلوم المعلومة ولا شبهة في ان ذلك ليس بالتصريح بالوضع من اربابهم في جميع الموارد كيف مع
ان كثيرا من ارباب الصنايع لا يعرفون معنى الوضع اصلا فضلا عن التصريح به لغيره بل انما يحدس بالوضع بالتتبع
في استعمالاتهم والتفحص في محاوراتهم فانه لما يظهر بعد التتبع كثرة استعمالهم اياها في معان معينة دون
غيرها يحدس بانها في الاول حقايق فكما يظهر معان حقيقية بكثرة الاستعمال في هذه الموارد كذلك يظهر في
المعاني الشرعية بالنسبة الى استعمال الشارع ومحاورات الشارع فان تلك الالفاظ نجدها في محاورات الشارع مستعملة
في معان شرعية اما على سبيل الدوام او على سبيل الاغلبية والاكثرية فاستعمالها في غيرها في كلامه اما غير واقع
او واقع على سبيل الشذوذ والندرة فيحدس من ذلك ان بناء الشارع على تعيين تلك الالفاظ لتلك المعاني
ومهجورية غيرها من المعاني اللغوية **والثاني** التتبع في الاصطلاحات فان التتبع فيها يشهد بان اربابها يستعملون فيها الالفاظ
على سبيل الحقيقة ومعلوم ان الشارع سيدهم فينبغي ان يكون استعماله تلك الالفاظ في تلك المعاني على الحقيقة وهو
المدعى **والثالث** ما دل على ثبوت الحقيقة الشرعية وهو انه لا شبهة في ان بعثة النبي صلعم انما هو لهداية الناس وترجيح
الاحكام من العبادات والمعاملات فكما يكون منصبه بيان الاحكام لتحصيل العلم للمكلفين بها يكون المناسب لحاله
ان يضع الفاظا خاصة لماهيات مخترعة ليتمكن لهم التعبير بها عنها في الاستعمال ويحصل لهم الاستغناء عن تجشم القرائن
وبالجملة فكما ان الشارع مستقل فيها من غير متابعة للشرائع السابقة ينبغي ان يكون اطلاق اللفظ عليها مستقلا ايضا
بان لا يكون اطلاق اللفظ عليها بالتبعية ووضع الغير ومناسبة له بل لا يكون مصحح الاطلاق العلاقة بل الوضع
والثاني هو ان كلام النافين يرجع الى عدم العلم بناء على ان عمدة ادلتهم في المقام هو انه لما كانت تلك الالفاظ

موضوعة في اللغة لمعان معلومة ولم يعلم في زمان الشارع نقلها منها فمقتضى الاصل بقاؤها على معانيها اللغوية
وكلام المثبتين يرجع الى دعوى العلم بالثبوت والنقل او الظن فمتى تعارض قول المثبت والنافي على النهج المذكور فقدم
الاول لوضوح عدم التنافي بين دعوى العلم بشيء ودعوى عدم العلم به وتمسك النفاة بوجوه **الاول**
ان تلك الالفاظ لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب
دلالتها بالوضع فيها والمفروض ان العرب لم يضعوها فلا يكون عربية والتالي باطل اذ لو كان كذلك لزم ان
لا يكون القرآن عربيا لاشتماله على جملة من تلك الالفاظ فما لا يكون بعضه عربيا لا يكون كله عربيا وفي اللازم
بطلان لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وفيه منع الملازمة الاولى لما قيل من ان هذه الالفاظ التي هي حقايق
شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها اذ يكفي في صحة
التجوز وجود العلاقة الثابت نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط فيه نقل الاحاد عنهم والعلاقة
المصححة موجودة في هذه الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها عن العربية اقول ان الذي ذكر وجها في
بيان الملازمة الاولى اما ان يكون مسلما عند هذا القائل او لا **فعلى الاول** يكون مآل الكلام انه ما ذكر
من ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها وان كان مسلما لكن لا يلزم منه
عدم اتصاف تلك الالفاظ بالعربية لان تلك الالفاظ مجازات لغوية والمجازات موضوعة بالوضع
النوعي والوضع المأخوذ في دليل الملازمة اعم من النوعي والشخصي وفيه نظر لعدم امكان شمول
الوضع المأخوذ في الدليل للوضع المتحقق في المجازات **اما اولا** فلان الظاهر من الوضع تعيين
اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه ولفظ الوضع حقيقة فيه للتبادر فلو اريد من الوضع المذكور هذا المعنى و
المعنى المتحقق في المجاز يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في ان واحد **واما ثانيا** فلان القرينة في الدليل
المذكور موجودة على ان الوضع المأخوذ فيه هو ما يتحقق في الحقايق لان الدلالة في المجازات ليست بسبب الوضع
المتحقق فيها كما لا يخفى **وعلى الثاني** يكون مآل الكلام ان ما ذكر في بيان الملازمة غير تام لكن المجازات في
لغة العرب مثلا عربية فلو كان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها لزم ان يكون الالفاظ المجازية
في كل لغة خارجة عن تلك اللغة والتالي باطل فالمقدم مثله فكما لا يخرج الالفاظ المجازية في لغة العرب عن
تلك اللغة مع عدم كون دلالتها بالوضع فيها ينبغي ان لا يخرج الحقايق الشرعية منها ايضا وحاصل

الكلام ان ما ذكروه من ان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع في كل ما استعمل فيه لزم ان يظهر
الالفاظ المجازية في كل لغة خارجة عن تلك اللغة ولو اريد ان اختصاصها بها بحسب دلالتها بالوضع في الجملة لا يلزم الخلف
المذكور في تلك الالفاظ بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية لان دلالتها في لغة العرب بالوضع بالنسبة الى معانيها اللغوية
ثابتة وفيه ايضا نظر لانا نختار الاول ونمنع خروج المجازات المستعملة في كل لغة عنها بناء على ان الدال في الالفاظ
المجازية على المعاني المجازية اللفظ بشرط القرينة واللفظ انما يدل عليها بوضعه لمعناه على ما تقدم تحقيقه في الامر
عليه فلا يلزم خروج الالفاظ المجازية بخلاف الحقيقة الشرعية ثم اقول ان الحكم بكون الحقائق الشرعية مجازات لغوية
لا يخلو اما ان يكون بالنسبة الى المعنى اللغوي او الشرعي وعلى التقديرين اما بالنسبة الى اهل اللغة او الشارع فالاحتمالات
لا يخلو من هذه الاقسام الاول ان يكون الحكم بالمجازية اللغوية بالنسبة الى المعنى اللغوي واهل اللغة ومآله نفي
البيان مع انه لا دخل له في المقام والثاني ان يكون ذلك بالنسبة الى الشارع وهو فاسد ايضا في السابق فلان المجاز
المنسوب الى اهل كل صناعة يمكن ان يكون من وجهين الاول ان يكون استعمال اللفظ من اهل الصناعة في غير ما وضع
له عندهم والثاني ان لا يكون المستعمل من اهل تلك الصناعة لكن يكون استعماله تبعا لاستعمالهم اذا عرفت ذلك نقول
الالفاظ المستعملة من الشارع في معانيها اللغوية لا يكون مجازات لغوية بشيء من المعنيين المذكورين اما على المعنى الاول
فظاهر واما على المعنى الثاني فلان استعمال الشارع ليس تبعا لاستعمال اهل اللغة اذ الكلام على تقدير ثبوت الحقيقة
الشرعية بل تلك الالفاظ مجازات شرعية على المعنى الاول واما ثانيا فلانه لا مدخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الالفاظ
المستعملة من الشارع في المعاني الشرعية وثالثها ان يكون ذلك بالنسبة الى اهل اللغة والاستعمال في المعنى الشرعي
وهذا لا يخلو اما ان يكون استعمالهم فيه تبعا لاستعمال الشارع او لا بل لاجل المناسبة بينه وبين المعنى اللغوي وعلى
الاول يكون اللفظ حقيقة شرعية ولا يكون مجازا لغويا وعلى الثاني وان كان اللفظ مجازا لغويا لكن لا دخل له فيما نحن فيه
لما عرفت والرابع ان يكون ذلك بالنسبة الى الشارع والمعنى الشرعي وهذا هو الذي يكون الكلام فيه واللفظ
انما يكون حقيقة شرعية ولا يكون مجازا لغويا بشيء من المعنيين المذكورين كما لا يخفى فمن اين يحقق المجاز اللغوي
حتى يتصف اللفظ بسببه الا ان يختار الرابع ويقال ان للمجاز اللغوي معنى اخر وهو ان يكون اللفظ مستعملا في معنى
لم يوضع له عند اهل اللغة مع ملاحظة المناسبة بينه وبين الموضوع له عندهم وعلى هذا يكون تلك الالفاظ حين كونها مستعملة في
المعاني الشرعية عند الشارع مجازات لغوية لملاحظة المناسبة بين معانيها الشرعية واللغوية لكن فيه نظر اما اولا فلانه

يستلزم

يستلزم ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنى واحد في استعمال واحد فيلزم اجتماع المتنافيين اذ الحقيقة
اللفظ المستعمل في الموضوع له والمجاز المستعمل في غيره لا يقال ان المستحيل كون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبار واحد
واما اذا كان باعتبارين فلا وما نحن فيه من هذا القبيل اذ اللفظ باعتبار الوضع الشرعي حقيقة وباعتبار الوضع اللغوي
مجاز لانا نقول تعدد الاعتبار بتعدد الوضع في الاستعمال لا يجدي نفعا في رفع الاشكال اذ المجاز اللفظ المستعمل في غير الموضوع
له من حيث انه غير الموضوع له واللفظ فيما نحن فيه مستعمل في الموضوع له من حيث انه موضوع له كما لا يخفى واما
ثانيا فلان الحكم بمجازية اللفظ متوقف على تحقق مصححه ومصحح المجاز تحقق العلاقة بين المعنيين مع ملاحظتها
حال الاستعمال والمتحقق فيما نحن فيه وجودها واما ملاحظتها فغير معلوم فان قلت ان ثبوت الحقيقة الشرعية بالنقل
وهو في اصطلاحهم لا يكون الا مع ملاحظة المناسبة قلنا فرق بين الملاحظتين اذ المدار في النقل ملاحظتها حال الوضع
والنقل وفي المجاز حال الاستعمال والعقد والمعتبر في الحقيقة الشرعية ملاحظتها حال الوضع واما حال الاستعمال
فلا ويمكن الجواب باختيار الثالث بان يقال ان المراد ان تلك الالفاظ في حال استعمالها في المعاني الشرعية مجازات
لغوية في تلك المعاني عند قصد الاستعمال فيها من اهل اللغة فيكون المراد ان تلك الالفاظ حقائق شرعية بالفعل
مجازات لغوية بالقوة وهذا القدر كاف في اتصافها بوصف العربية اذ بعد صيرورتها حقيقة فلا يكون عربية الالفاظ
ويمكن الجواب عنه ايضا بان عدم اتصاف تلك الالفاظ بالعربية انما يلزم اذا اشترط في اختصاص اللفظ بلغة صدور
الوضع عن كل من يتحاور بتلك اللغة او عن كل لغاتها او يكون الوضع في زمان مخصوص بحيث اذا انتفى ذلك الا يجوز
في غيره لكن الامر ليس كذلك اذ اشتراط الاول يستلزم عدم اختصاص لفظ بلغة اصلا كما لا يخفى وكذا الثاني
لكون البلغاء متجددين في الاعصار ومتفرقين في الامصار واما الثالث فلان وجه الاشتراط غير معلوم فعلى من يدعيه
الاثبات وكيف مع ان الاصطلاحات في العلوم المدونة وغيرها حادثة فعلى هذا نقول ان النبي صلى الله عليه وسلم وضع تلك الالفاظ
وهو من افصح العرب وسيدهم فيكون عربية وكان الغلط والاشتباه وقع بين اللغوية والعربية والمنفي على التقدير المذكور
الاولى لا الثانية لكن هذا انما يتم اذا قلنا بان الشارع هو النبي واما اذا كان الله تعالى فلا الا ان يقال ان اتصاف
بالعربية هو لكون المخاطب بها من العرب بناء على ان نسبته تعالى الى جميع اللغات سواء فاتصاف خطابه تعالى
الى حال المخاطبين او لاستعمالها في تلك المعاني بين العرب وهذا على تقدير اسناد الوضع في جميع اللغات الى الله تعالى
لا شبهة فيه واما على تقدير اصطلاحية اللغات وكون الوضع في خصوص الحقيقة الشرعية الى الله تعالى فمشكل

اذ مجرد الاستعمال على تلك التقدير لا يصير سببا للاتصاف بالعربية والا لزم ان يكون الالفاظ العجمية المستعملة
في لغتهم عربية فيجاب ح بما تقدم او بما يأتي وهو جواب ثالث عن الاشكال بانه هو ان الحقائق الشرعية كلها
الفاظ منقولة عن معانيها اللغوية على ما عرفت مما تقدم فتكون تلك الالفاظ باسرها من موضوعات العربية بالاصل فهي حال
استعمالها في المعاني الشرعية عربية لكونها في اوضاعها الاولية عربية هذا كله في منع الملازمة الاولى وعلى
فرض تسليمها نمنع بطلان التالي قولكم في بيانه لو كانت غير عربية لزم ان لا يكون القرآن عربيا اجيب بالتزام ذلك
لعدم مانع عنه والاستدلال بالآية المذكورة في بطلانه غير تمام لما قيل من انه مبني على كون القرآن مرجعا للضمير
انا انزلناه وهو غير لازم لجواز ان يكون عائدا الى السورة وذكر القرآن لا يأبى في ذلك لانه كما يطلق على الكل
يطلق على البعض ولذلك لو حلف قراءة القرآن كل يوم لا يحنث مع قراءة سورة بل اقل منها والحكم بالبعضية
غير مناف لذلك لانه باعتبار المجموع والحاصل كلما شارك الجزء الكل في معناه يمكن الحكم عليه بالفردية والبعضية
بالاعتبارين فباعتبار المشاركة وتحقق اصل المعنى يحكم بالفردية وباعتبار الجزئية والكلية يحكم بالبعضية كالماء
والعسل والدهن والسمن وامثالها بخلاف الغير المشاركة كالماء والرغيف لكن الجواب بهذا المنوال لا يجري الا
اذ قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا على ما يحضرني الآن مذكور في سورتين احدهما سورة طه ولفظ الصلوة وتحتمل
قد ذكر فيها مكررا قال الله تعالى اقم الصلوة لذكري وقال ايضا وأمر اهلك بالصلوة والثانية سورة
يوسف وسياق الكلام فيها كالصريح في ان المرجع مجموع القرآن لا السورة فقط قال سبحانه الر تلك آيات الكتاب
المبين انا انزلناه قرآنا عربيا وعلى فرض التسليم نقول قد ذكر في تلك السورة السجدة والايمان مكررا الا ان ذكر
لفظ الصلوة مكررا في سورة طه لكن المذكور فيها وكذلك انزلناه قرآنا عربيا وما ذكر في مقام الاستدلال
انا انزلناه قرآنا عربيا وهو مذكور في سورة يوسف ولفظ السجدة المذكور فيها المراد منه المعنى اللغوي لا المعنى
الشرعي لا كما هو على فرض تسليم ذلك للمستدل ان يتمسك في بطلان التالي بما ذكر في سورة طه فيتم مدعاه
سواء كان المرجع السورة او مجموع القرآن كما لا يخفى على المتأمل على انه قد عرفت ان المذكور في سورة يوسف
يكفي في اثبات المطلوب لكون السياق كالصريح في ان المرجع مجموع القرآن كما عرفت وايضا قال الله تعالى في
سورة السجدة من الحواميم كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا وفي سورة الزخرف حم والكتاب المبين انا جعلناه قرآنا
عربيا والظاهر كالصريح منهما ان المحدث عنه فيهما هو المجموع وايضا قال سبحانه في سورة الزمر ولقد ضربنا للناس

في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون قرآنا عربيا غير ذي عوج فتسليم كون القرآن غير عربي لا وجه لتسليمه
في المقام بانه غاية ما يلزم من ذلك كون القرآن عربيا ولا يلزم من ذلك كونه عربيا في المفردات حتى ينافي استعماله في غير المعاني اللغوية
فيجوز ان يكون المراد بعربيته كونه عربية النظم والاسلوب فلا ينافي استعماله على ما ليس بعربي مع كون الاسلوب عربيا او
المراد من كونه عربيا كون اغلب الفاظه كذلك فلا ينافي في كون النادر منها غير عربي ومثل هذا الاطلاق شائع كما يقال
هذا الكتاب عجمي مع انه ليس جميع الفاظه عجمية وهكذا بالنسبة الى الكتاب العربي والثاني انها لو نقلها الشارع الى
المعاني الشرعية لفهمها المخاطبين بها لكونهم مكلفين بما تضمنته تلك الالفاظ والفهم شرط التكليف ولو فهموها
لنقل الينا لانا مشاركون معهم في التكليف والنقل اما بالتواتر او بالآحاد والاول لم يوجد والآخر مع الخلاف
والثاني لا يفيد مع ان العادة تقضي في مثله بالتواتر وفيه نظر لان الضمير في قوله لفهمها اما يعود الى المعاني كما هو
ظاهر الكلام والمناسب للفظ التفهيم او الى الاوضاع المفهومة من نقلها وعلى الاول نقول ان ذلك بعينه جار فيما
اذا كان الاستعمال على سبيل التجوز وما ذكر في بيان الملازمة دليل عليه والمجاز لا اختصاص له في صورة النقل
وعلى الثاني نمنع الملازمة والمذكور في بيانها غير دال على ذلك لان اشتراط الفهم للتكليف انما يقتضي معلومية تلك
المعاني وهو كما يحصل بالاعلام بالوضع يحصل باعلام ارادتها من تلك الالفاظ بالبيانات النبوية قولا وفعلا
وتقريرا كما هو منظور فيه اما اولا فلان ذلك انما يصح اذا تحقق البيان على سبيل العموم وهو ينافي ما ذكر في
هذا النزاع من انه عند التجرد من القرائن يحمل على المعاني الشرعية بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية وعلى المعاني
اللغوية بناء على العدم فلو لم يتحقق موضع الا وقد وجد فيه البيان انتفت تلك الثمرة فيلزم منه انتفاء هذه
الفائدة وهو مسلم من لغوية النزاع من القائلين واما ثانيا فلان هذا الاستدلال انما هو من النافي للحقيقة الشرعية
والرد على النهج المذكور من المثبت غير صحيح لان تسليمه انه اعلام تلك المعاني بالقرينة لا بالاعلام بالوضع مناف
فتامل والاولى ان يقال في الجواب ان مراد المستدل من اعلام الوضع وتفهيمه عند ثبوت النقل اما ان يكون
الشارع باق وضعت هذه الالفاظ بازاء تلك المعاني فالملازمة ممنوعة واشتراط الفهم للتكليف انما يقتضي
اعلام الوضع واما كونه على هذا الوجه الخاص فلا لجواز ان يكون الاعلام بالترديد بالقرائن كالاطفال والجاهل
باصطلاح خاص مطلقا اذا اريد تعليمه ذلك من غير الاستعانة باللغات المعلومة له فان طريق التعليم لا يمكن
بالترديد بالقرائن اي لو كان باللفظ يلزم الدور او التسلسل وان كان المراد اعم من ذلك فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي

ممنوع وما ذكر في بيانه من ان توجههم لنقل الينا غير تام لانه على فرض التسليم انما يتم اذا كان التفهيم على النهج الاول
واما اذا كان بالترديد بالقرائن فلا لان ذلك ليس مما ينقل وعلى فرض ان يكون التعليم على النهج الاول [illegible]
النقل ايضا وما ذكر في بيانه من اشتراكنا معهم في التكليف لا يدل على ذلك لان مشاركتنا معهم فيه يوجب علينا الاجتهاد
في تحصيل فهمهم والعلم بما كلفوا به لا نقلهم بالنسبة الينا وكيف مع ان الاحكام الشرعية كانت معلومة عند الحاضرين
المشافهين فلو كانت هذه الدعوى صحيحة للزم ان يكون جميعها معلوما عند جميع المكلفين وفساده غني عن البيان
ثم على تقدير لزوم النقل بناء على التبليغ كان واجبا عليهم نقول ان اللازم ح النقل وهو غير مستلزم للعلم
الينا كما في اكثر الاحكام الغير المعلومة عندنا على ان اللازم من ذلك وجوب التبليغ بالنسبة الى من كلفهم
بذلك والتكليف بشيء لا يستلزم تبليغه الى الامثال وعلى فرض الامثال نقول ان المسلم وجوب التبليغ في الجملة واما انه
بلغ التواتر فلا وقولهم ذلك لاخبار لا ينفع ممنوع ثم ان كل ذلك انما هو اذا كان الاعلام بالوضع بالتصريح واما
اذا كان بالترديد بالقرائن كما هو الظاهر فيمكن عدم التبليغ اصلا وعدم تكليفهم بذلك ايضا لامكان الاطلاع
للمعتمد وبين من ضبره والجهر وحد ذلك مما مر في ادلة ثبوت والثالث الاستصحاب وقد ظهر مما تقدم [illegible]
هو ان تلك الالفاظ كانت موضوعة في اللغة لمعانيها المعلومة وقضية الاصل بقاءها الى ان نعلم النقل
المعلوم تحققه في زمان المتشرعة واما في زمان الشارع فلا وعدم العلم بالثبوت كاف للحكم بعدم الثبوت وهذا
هو اقوى الادلة في المقام وجوابه هو انا ندعي الثبوت بالادلة السالفة فالبحث الرابع في الثمرة المترتبة على ثبوت
الحقيقة الشرعية وعدمه اعلم ان الثمرة المترتبة على القولين وان اشتهر الا انها مما لم يكن اعتدنا الكلام الى هنا وهذا
للتنبيه على بعض الفوائد فنقول لا شبهة في ان الحجة في الايات والاخبار انما هو فهم الحاضرين والمخاطبين بها
يكن الحجة بالنسبة الى الغائبين والمعدومين وبين ذلك لا يخلو اما ان يكون كل احد مكلفا بما يفهمه منها او
منحصر بالنسبة الى الحاضرين وكل منهما فاسد اما الاول فلاستلزامه الهرج والمرج في الدين والمخالفة للاجماع
والاخبار الدالة على ثبوت المشاركة في التكليف واما الثاني فلاستلزامه الخروج من الدين المنفي باجماع المسلمين
بل الضرورة من الدين وبما ورد من ان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة
فتعين ان يكون الحجة بالنسبة الى المعدومين فهم الحاضرين فتكليف المعدومين انما يحصل بتحصيل فهم الحاضرين
اذا علمت ذلك فاعلم ان الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة لا يخلو من اقسام اربعة الاول ان نعلم ان المعاني المفهومة

في ثمرة الحقيقة الشرعية

منها

منها عندنا عين المعاني المفهومة حال الخطاب ولم يتطرق اليها نقل وتغيير كالسماء والارض والحجر والشجر والقيام
والقعود وغيرها والحكم في هذا القسم لزوم الحمل على المعاني المفهومة فيها عندنا لانها عين المعاني المفهومة منها حال
الخطاب فالتكليف يحصل بحملها على تلك المعاني ان قيل ان المسلم هو حجية فهم المخاطبين الحاضرين من الخطابات
الشرعية ومجرد العلم باتحاد اللفظ عند الغائبين والحاضرين لا يكفي في تحقق ذلك اذ قد يتحقق ذلك مع [illegible]
بقرائن الخطابات بالقرينة الصارفة عن تلك المعاني اذ لو لم يكن ح تلك المعاني مرادة للشارع يلزم مع ارادة [illegible]
الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق ومع عدم ارادة شيء منها اللغو والعبث وقد يتخلف عنه كما اذا كانت
بالقرينة الحالية او المقالية الصارفة عن حمل اللفظ على تلك المعاني فعلى هذا لا يلزم من حمل تلك الالفاظ
على المعاني المفهومة منها عندنا التي هي عين المعاني المفهومة عند المخاطبين تحصيل فهم الحاضرين الذي هو
مناط ثبوت التكليف بالنسبة الى الغائبين قلنا هذه القرائن ان كانت معلومة لنا فلا كلام فيه واذا [illegible]
ما افادتها والا تحمل الالفاظ على معانيها الظاهرة وندفع احتمال وجود القرائن بالاصل فيكون المعاني المفهومة
منها للمخاطبين تلك المعاني فيتم المرام والثاني خلاف ذلك اي يكون المعاني المفهومة منها عندنا مغايرة للمعاني
المفهومة حال الخطاب كالرطل والمثقال والدرهم ونحوها والحكم في هذا القسم انه اذا كانت المعاني
المفهومة حال صدور الخطاب معلومة يجب حمل الخطابات عليها وقد عرفت وجهه والا يكون ذلك من قبيل المجملات
التي لا يجوز بها الاستدلال في اثبات الاحكام ولا يجوز الحمل على المعاني المفهومة عندنا للعلم بعدم ارادتها
منها كما عرفت والثالث ان يكون المعاني لتلك الالفاظ معلومة عندنا ومفهومة في محاوراتنا انها موضوعة
حال الخطاب وقبلها بازاء تلك المعاني المفهومة منها عندنا او غيرها كالامر والنهي والعام والخاص [illegible]
ان الحكم في هذا القسم لزوم الحمل على المعاني العرفية وانها معانيها حال الخطاب وقبلها اذ لو لم يكن [illegible]
المعاني معانيها الموضوعة لها فيها يلزم ان يكون وضعها بازاء غيرها فيلزم النقل وهو خلاف الاصل والظاهر
فتعين الاول والرابع ان يعلم وضع الالفاظ بازاء معان معينة وعلم نقلها منها الى المعاني المخصوصة لكن حصل
الاشتباه والشك في مبدأ النقل اهو قبل صدور الخطابات فيكون المعاني المفهومة للحاضرين من تلك الخطابات
المعاني المتجددة ام بعده فيكون المعاني المفهومة لهم منها معانيها القديمة وهذا هو الذي كلامنا فيه فعلى القول
بثبوت الحقيقة الشرعية يكون النقل قبل صدور الخطابات فيكون المعاني المفهومة للمخاطبين من تلك الالفاظ

حال التجرد المعاني الشرعية فالواجب علينا الحمل على تلك المعاني ح لما تقدم وعلى القول بالعدم يكون
نعم فاللازم ح الحمل على المعاني القديمة لأنها المفهومة منها للمخاطبين حال الخطاب عند التجرد عن القرائن
وهذا هو الثمرة بين القولين وحيث قد عرفت حقيقة قول المثبتين ظهر لك الحال في النفي
مقام اعلم ان مظهر الثمرة المذكورة في القسم الرابع من الأقسام المذكورة اما في الالفاظ الواردة في الكتاب
او السنة او في كليهما والأول والثاني فاسد لاطباق العلماء قاطبة على عدم الافتراق بينهما فان المثبتين
للحقيقة الشرعية اطبقوا على حمل تلك الالفاظ على المعاني الشرعية عند التجرد عن القرينة سواء كانت في القرآن
او السنة والنافين لها اتفقوا على الحمل على المعاني اللغوية ح كذلك والفارق بين المقامين غير موجود فتعين
الثالث نعم هذا نقول انه لا اشكال في عدم كون الشارع هو الله تعالى اما في الخطابات القرآنية فظاهر واما
في الخطابات النبوية فلأنه ح تابع كالمتشرعة فخطاباته تابعة لخطابات الله تعالى وعلى هذا فخطاباته وكذا على احتمال
ان الواضع في الالفاظ الواردة في الكتاب هو الله تعالى وفي الالفاظ الواردة في السنة هو النبي واما على كون
الشارع هو النبي صلى الله عليه فيشكل الامر في حمل الالفاظ الواردة في الكتاب على المعاني الشرعية عند التجرد لان المتكلم
بها هو الله تعالى لم يضعها لتلك المعاني ووضع النبي انما يقتضي حمل خطاباته وخطابات من تابعه عليها وتوضيح
ان مدلول خطاب الله تعالى يتعين بتعين المخاطب بذلك الخطاب فان كان من اهل اللغة فالمراد منه المعنى اللغوي
وان كان من اهل العرف فالمراد منه المعنى العرفي وان كان من اهل الشرع فالمراد منه المعنى الشرعي فخطاب الله
تعالى مع كل قوم جار على مقتضى اصطلاحاتهم فالخطابات القرآنية لما كانت متوجهة الى النبي والمتشرعة
وجب حملها على المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم نعم يبقى في المقام شيء وهو ان الخطاب المتوجه الى اهل
اصطلاح انما يجب حمله على المعنى المصطلح عندهم اذا كان اصطلاحهم سابقا على توجه الخطاب وفيما نحن فيه
ليس كذلك بل الامر بالعكس لأن ورود تلك الالفاظ في القرآن سابق عن وضع النبي لأن المعاني التي هي مدلولها
توقيفية لا يمكن الاطلاع عليها الا من قبل الله تعالى وبتعليم الله تعالى تلك المعاني بواسطة تلك الخطابات
فلا يتم الجواب لأن استعمال الله تلك الالفاظ في تلك المعاني اما لأجل الوضع فيخرج عن محل الكلام اذ
يكون الوضع مسندا اليه تعالى لا الى الرسول صلى الله عليه او لأجل العلاقة فيكون تلك الالفاظ في تلك المعاني
مجازات وانما وضعها النبي بعد ورودها في الكتاب ح لا يكون تلك الالفاظ الواردة في الكتاب بالنسبة الى ذلك

الاستعمال

الاستعمال حقيقة شرعية لان اتصافها بها مسبوق بالوضع والوضع ح مسبوق بورودها فيه بل
انما يكون بالنسبة الى الخطابات النبوية فلا يمكن تحقق الثمرة المذكورة في الالفاظ الواردة في الكتاب
من حيث ورودها فيها وجوابه هو ما تقدم في البحث الثاني عند احتمال كون الوضع في جميع الالفاظ مستندا
الى النبي ومختصره ان ذلك انما يتوجه اذا كان توقيف النبي للمعاني المدلول عليها بتلك الالفاظ من تلك
الخطابات وهو غير مسلم لجواز التوقيف بغير تلك الالفاظ ثم وضع النبي تلك الالفاظ بازائها بالتعبير
ثم توجه الخطابات القرآنية اليه فيكون الوضع والاصطلاح سابقا على ورودها في القرآن فلا اشكال
وقد تقدم الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه مقام اعلم ان المنقول من المعتزلة في اثبات الحقيقة الشرعية
هو ان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة ولا مناسبة مصححة للتجوز قطعا اما ان
الايمان في اللغة ذلك فبالاجماع واما انه في الشرع ما ذكر فلان العبادات هي الدين المعتبر والدين هو الاسلام
والاسلام هو الايمان فالعبادات هو الايمان اما ان العبادات هي الدين فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة واسم الاشارة المذكورة
هو اما العبادات المدلول عليها بقوله ليعبدوا الله بناء على انه باول لعبادة الله والمصدر المضاف يفيد
العموم اما مطلقا او هنا بقرينة المقام او الصلوة والزكوة واي منهما كان ثبت المطلوب اما على الاول فظاهر
واما على الثاني فلانه اذا ثبت اطلاق الدين على هذين النوعين من العبادتين ثبت على جميع الانواع لعدم
القول بالفصل او بان الدين اسم لمجموع العبادات اطلق على هذين النوعين تنبيها على افضليتهما
حتى كانهما مجموعها واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام
هو الايمان فلانه لو كان غير الايمان لزم ان لا يقبل الايمان من مبتغيه والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولقوله تعالى فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه الدلالة اما بالنسبة الى الآية الاولى فظاهر
واما بالنسبة الى الثانية فتوضيح ذلك يقتضي ان يقال ان الآية الشريفة وردت في قوم لوط وضمير
المجرور في الموضعين فيها عائد الى البلدة التي كان عليه السلام فيها والمراد بالمؤمنين المخرجين لوط ومن
معه كما اشار اليه سبحانه بقوله فاسر باهلك بقطع من الليل الآية وبقوله تعالى نحن نعلم بمن فيها لننجينه

واهل الآية قوله هذا نقول الظاهر ان قوله تعالى فما وجدنا الآية في بيان كمية المؤمنين المخرجين انهم اهل بيت واحد
ام اهل بيوت متعددة وقد دل قوله تعالى غير بيت من المسلمين انهم اهل بيت واحد وذلك البيت بيت
لوط كما روي في العلل عن النبي صلى الله عليه وكلمة غير من ادوات الاستثناء والمستثنى مفرغ و بالتقدير
بمعونة السياق فما وجدنا فيها اهل بيت من المؤمنين اصلا الا اهل بيت واحد منهم وذلك انما يكون اذا صدق
المسلم على المؤمن واتحد معه والا كان اللازم ان يقول غير بيت من المؤمنين واتحاد المسلم مع المؤمن يستلزم اتحاد الاسلام
مع الايمان وهو المطلوب لا يخفى عليك ان القدر اللازم مما ذكر ان العبادات هي الايمان والمدعى عكسه
لكن يجاب عنه بان صحة الحمل بين الصفات يقتضي اتحاد المفهوم ولهذا لا يصح الكاتب ضاحك كما يصح الكاتب
ضاحك فقولنا العبادات هو الايمان وعكسه واحد ورد ذلك بصحة قولنا الضرب فعل والمشي حركة في
نحوهما مع انتفاء الاتحاد ويمكن ان يقال بكفاية هذا القدر في الاستدلال وان لم يثبت ان الايمان هو العبادات
اذ يكفي في الاستدلال ان يقال ان العبادات يصدق عليها الايمان لما تقدم وهذا الصدق لا يمكن ان يكون
على سبيل التجوز لما تقدم من انتفاء المصحح فتعين ان يكون على سبيل الحقيقة وهو اما على سبيل النقل
او الارتجال اي الوضع الابتدائي لا سبيل الى الاول لما عرفت من انتفاء المناسبة فتعين الثاني فثبت المدعى
لما تقدم من انها مما لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وما نحن فيه من القسم الثاني واما الاول والثالث
فغير واقع فالواقع من الدينية ما يعلم اهل اللغة لفظه لا معناه والفرق بينها وبين الشرعية اما بالخصوص و
العموم بان الشرعية اعم منها لان الشرعية يكون على سبيل النقل والارتجال بخلافها او بالمباينة بان الوضع
في الشرعية نقلي فقط وهنا ارتجالي كذلك وقد تقدم الكلام فيما لا مزيد عليه وبالجملة هذا حاصل ما ذكر
في المقام لكن فيه نظر لانا لا نسلم ان الايمان في الشرع عبارة عما ذكر بل هو التصديق بما جاء به النبي والائمة
اما على سبيل الحقيقة او التجوز بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها والمناسبة بين المعنيين بالاطلاق
والتقييد وعلى فرض التسليم لا نسلم انتفاء المناسبة بين العبادات والتصديق الذي هو المعنى اللغوي
للايمان بناء على ان التصديق من لوازم العبادات المقبولة وشرائطها المسلمة فيكون اطلاقه عليها
اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم هذا هو الذي افاده المحقق التفتازاني لكن يرد عليه بان التصديق
الذي من شرائط العبادات هو التصديق الخاص اي التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله والائمة

في اللغة معناه مطلق التصديق الا ان يقال ان التصديق الخاص مستلزم للتصديق المطلق فلعل هذا
القدر كاف في المجازية فتامل وما ذكر في بيان ان الايمان العبادات غير تام اما ما استدل به على ان العبادات هي الدين
فلانا لا نسلم ان المشار اليه باسم الاشارة هو ما ذكر بل الظاهر انه الدين المخلص اي الدين الخالص لله هو دين الملة
القيمة واما ما استدل به على ان الاسلام هو الايمان فلان قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
منه انما يدل على النهي عن ابتغاء المغاير للاسلام بحيث يخرج ابتغاؤه عن الاسلام والايمان ليس كذلك بل يؤكده
وقوله تعالى غير بيت من المسلمين انما يعلم بقرينة المقام ان المسلمين بمعنى المؤمنين ولا شبهة في جواز استعمال كل
منهما مقام الآخر عند قيام القرينة ولا يلزم منه اتحاد مفهومي اللفظين وكيف مع ان ذلك يستلزم انسداد باب
المجاز بالمرة اذ كل لفظ اذا استعمل في مقام الآخر يمكن ان يقال بالنسبة باتحاد مفهوميهما ولا ارتياب في فساد
هذا على ان قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تغايرهما فمن اين يثبت ان الايمان هو العبادات و استدلوا
ايضا في ان الايمان الاعمال بانه لو لم يكن كذلك بل كان الايمان هو التصديق لزم ان يكون قاطع الطريق المصدق
مؤمنا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لوضوح ان قاطع الطريق المعبر عنهم في السنة الفقهاء بالمحارب
يمكن ان يكونوا مصدقين لما جاء به النبي فعند ذلك يكونون مؤمنين لان المفروض ان الايمان عبارة عن ذلك التصديق واما
بطلان التالي فلان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن ليس بمخزى فقاطع الطريق ليس بمؤمن اما الصغرى فلقوله
تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم واما الكبرى فلقوله تعالى يوم
لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وحيث قد ثبت ان الايمان ليس بتصديق تعين انه الاعمال والعبادات لانتفاء
القول الثالث ولما لم يتحقق مناسبة بين المعنى اللغوي للايمان والعبادات ليتحقق احتمال المجازية والنقل فلم
يبق الا ان يكون ذلك من الموضوعات المبتدأة وهو المطلوب وفيه نظر اما اولا فلان ذلك مشترك الورود اذ يرد
ان يقال ان الايمان لو كان عبارة عن العبادات لكان قاطع الطريق المؤدي لها مؤمنا واللازم باطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فبينة اذ المفروض ان الايمان العبادات فلا محالة يكون المؤدي هو الآتي بها واما بطلان اللازم فبعين ما ذكر
حرفا بحرف واما ثانيا فلانهم وان ذكروا في الاستدلال الاول ان الايمان العبادات لكنهم لم يذكروا ذلك في الاستدلال
بل حكموا ان الايمان الاعمال فيمكن ان يكون مرادهم منها الاعم منها فح لا يرد عليهم النقض المذكور لان من جملة الاعمال

كما النفس عن قطع الطريق وقاطع الطريق لم يأت بذلك فلا يكون مؤمنا فالنقض مندفع بناء على ان الايمان
وغير مندفع بناء على ان التصديق يوجب حصول الافتراق وعلى تقدير ان يكون المراد بالاعمال العبادات فقول
النفس عن هذا العمل لكونه مبغوضا لله تعالى عبادة والمفروض ان قاطع الطريق لم يصدر عنه هذه الطاعة فلا
يكون مؤمنا قلنا هذا مبني على ان المطلوب بالنهي كف النفس وهو محل الكلام وعلى فرض التسليم نقول ان الاعمال
غير متناهية فعند صدور كف النفس عن قطع الطريق لا محالة انه تارك لبعض الاعمال فينبغي ان لا يكون مؤمنا
فيبقى للنقض مصداق وهو بديهي الفساد وعلى تقدير ان يكون المراد بالاعمال ما يمكن ارجاعه الى العبادات بتحويل الثانية
فكذلك ثم يبقى المطالبة لما دل على ان الايمان الاعمال عند كونها اعم من الطاعة ولم يذكروا فيه شيئا وعلى كون
الآية فقد عرفت ما تمسكوا في اثباتها واما الرابع فلان الكبرى ممنوعة والآية غير دالة عليها لورودها في الصحابة
بدليل لفظة معه فالمعنى لا تفيد الا نفي عدم اخزائهم ولا يلزم منه عدم اخزاء غيرهم ولو كان مؤمنا فلو سلمنا عدم
الاختصاص الآية الشريفة بالصحابة وشمولها لهم ولغيرهم لكنها انما يكون دليلا لما ذكر عند كون والذين آمنوا عطفا على
النبي وهو غير لازم لجواز ان يكون مبتدأ وجملة نورهم يسعى بين ايديهم خبر له وفيه نظر اما اولا فلان معنى
صدر الآية نفي الاخبار بعدم اخزاء النبي صلى الله عليه وآله فقط ولا فائدة فيه واما ثانيا فلان قاطع الطريق المصدق
وغيره من المصدقين المباشرين لانواع المعاصي والمرتكبين لاقسام المناهي يكون مندرجا في عموم الآية فيشملهم
قوله سبحانه يسعى نورهم بين ايديهم ولا يخفى ما فيه واما ثالثا فلانا لا نسلم عند كون الايمان بمعنى التصديق
ما ذكر لان من صدق النبي فيما جاء به حقيقة لا يمكن له الاقدام على خلافه والاتيان بما ينافيه ومغايرته وما
من الاشخاص المصدقين من الاقدام على تلك الافعال القبيحة والآثار الردية والاعمال السيئة فليسوا بمصدقين
حقيقة فتأمل الفصل الثاني في الحقيقة اللغوية تحقيق الحال فيها يستدعي التكلم في تعريفها وثبوتها ووضعها
فهنا مباحث الاول اعلم انه يمكن ان يقال انها عبارة عن الالفاظ التي يكون استفادة المعاني منها بمعونة وضع
اهل اللغة ويمكن الايراد عليه من وجهين الاول انه من المعلوم ان الحقيقة اللغوية عبارة عن الحقيقة عند اهل
اللغة او في اللغة فاخذ ذلك في حدها لا يخلو من حزازة لعدم تحصيل معرفة الحد به والثاني انه منقوض طردا وعكسا اما
الاول فلصدقه على الحقيقة الشرعية والعرفية لوضوح ان الصلوة مثلا عند استعماله في المعنى الشرعي يصدق
عليه انه استفيد منه المعنى وهو الدعاء بمعونة وضع اهل اللغة وذلك عند استعماله فيه وكذا الكلام في العام

في تعريف الحقيقة اللغوية

استعمالها

استعمالها في المعنى العرفي وان كان مما يمكن ان يدفع بان المراد افادة الاستفادة الحالية لكن يرد عند وحدة المستعمل وتعدد زمان
واما في عكسه فلانه لا يخفى وقيد الحيثية غير مجد الآن يوجب مجازية المقدمة واما ثانيا فيصدق الحد المذكور على المجاز
اللغوي لان المعنى المجازي هو المستفاد من اللفظ بمعونة وضع المعنى الحقيقي على ما بيناه في ان الدال في المجاز
هو اللفظ بشرط القرينة واما الثاني فلانه لا يجوز ان يكون المراد بالاستفادة الاستفادة بالقوة والا لزم ان يكون
بمجرد الوضع حقيقة وهو غير صحيح كما مر مشروحا فلا بد ان يكون بالفعل وح لو وضع لفظ واستعمل في الموضوع له
ولم يستفد منه معنى لعدم التفات المخاطب لزم ان لا يكون اللفظ مع استعماله في الموضوع له حقيقة وهو معلوم
الفساد ويمكن ان يورد في تعريفها ايضا بانها اللفظ المستعمل في الموضوع له الذي لم يكن الواضع فيه الشرع او العرف
من حيث انه مستعمل في الموضوع الذي لم يكن كذلك لكونه موضوعا له ويكون الحيثية تقييدية للتعليل ان الحقيقة
اللغوية اللفظ الذي استعمل في الموضوع له الذي لم يكن موضوعا له الشرع والعرف وقت كونه مستعملا في ذلك
الموضوع له وذلك الاستعمال لكون ذلك المعنى موضوعا له وح يندفع الايرادان اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه بالنسبة الى الانتقاض الطردي فلان لفظ الصلوة مثلا حين استعماله في المعنى الشرعي مستعمل في الموضوع
الشرعي فلا يصدق في تلك الحال انه غير مستعمل في الموضوع له الشرعي لا يقال ان ذلك اللفظ قبل الاستعمال في المعنى
الشرعي فاذا استعمل في المعنى اللغوي يصدق عليه في حال استعماله في المعنى الشرعي انه استعمل في غير الموضوع له الشرعي من حيث
انه غير الموضوع له الشرعي فيلزم ان يكون ذلك اللفظ بالنسبة الى المعنى الشرعي حقيقة لغوية وهو بديهي الفساد
لانا نقول قد عرفت ان الحقيقة اللغوية ليس مطلق اللفظ المستعمل في ذلك الموضوع له بل وقت كونه مستعملا فيه
ومعلوم ان اللفظ المفروض في ذلك الوقت لم يستعمل في ذلك الموضوع له بل في غيره في ذلك الوقت وكذا الكلام بالنسبة
الى الآية عند استعمالها في المعنى العرفي لكن هذا الايراد يرد عند وحدة المستعمل وتعدد زمان الاستعمال واما في
فنقول ان المقصود بالنسبة الى ذلك المعنى اي الحقيقة اللغوية اللفظ المستعمل في الموضوع له الذي هو غير الموضوع
له الشرعي والعرفي في وقت كونه مستعملا في ذلك المعنى بالنسبة الى ذلك المعنى فيندفع الانتقاض عند تعدد المستعمل
ووحدة زمان الاستعمال واما بالنسبة الى الانتقاض العكسي فغير محتاج الى البيان وهذا وان اندفع به بعض النقوض
السابقة عن الحد الاول ايضا لكن لما لم يندفع به جميعها فلهذا اغفلنا ذكره هناك والقيد بقولنا لكونه موضوعا له
للاحتراز عن اللفظ الذي استعمله الشرع او العرف في المعنى اللغوي مجازا فانه لو لم يكن القيد المذكور لزم ان يكون حقيقة

ادعيه في علم ان لفظا استعمل في الموضوع له الذي لم يكن موضوعا له الشرع او العرف وانه في هذا الوقت مستعمل
ذلك الموضوع له لكن قبل الاستعمال لكون المعنى موضوعا له بل لكونه معنى مجازيا **نعم** يرد في المقام شيء آخر وهو ان هذا
انما يتم اذا كان المراد من الشارع في الحقيقة الشرعية غير الله سبحانه او لم يكن وضع اللغة مستندا الى الله تعالى [illegible]
قد تقدم الكلام فيه **والثاني** سيجيء البحث فيه فلو قيل انها اللفظ المستعمل في الموضوع له لاهل اللغة وفي كونه
فيه بالنسبة اليه لكونه موضوعا له لم يسلم من ذلك ايضا وليس فيه الان التحديد بل انما هو لمعرفة المحدود ومعرفته موقوفة
على معرفة الحد ومعرفته موقوفة على معرفة اجزائه ومن اجزائه اهل اللغة وهو جزء منها المضاف والمضاف اليه
غير معلوم **فلعل** ان معرفة الحقيقة اللغوية بناء على الحد المذكور موقوفة على معرفة اهل اللغة فلو عرف بذلك ثم
فسر ذلك يندفع الحد ود بحذافيره فنقول ان معرفة المضاف يحصل مما اتى في تعيين الواضع اللغات فالكلام
في هذا المقام في تفسير المضاف اليه اي اللغة وهي مفسرة في كلام جماعة من العلماء باللفظ الموضوع لمعنى لكن
فيه في ذلك بالنسبة الى كل من الحقيقة الشرعية والعرفية ايضا **فعلى هذا** يلزم ان يكون كل واحد منهما حقيقة
لغوية فلا يكون الحد المذكور متحدا ويمكن الجواب عنه بانه يمكن ان يكون المراد من الوضع المأخوذ في تفسير اللغة وضعا
مستأنفا اي لا يكون مسبوقا بوضع آخر ومعلوم ان كلا من الحقيقة الشرعية والعرفية ليس الوضع فيه مستأنفا
بل مسبوق بوضع آخر **فان قيل** لا يلزم ان يكون الوضع في الحقيقة الشرعية غير مستأنف لوضوح انها عبارة عن
الالفاظ التي يكون استفادة المعاني منها بمعونة وضع الشرع سواء كان منقولا او ابتدائيا **وايضا** يمكن في كل
زمان لكل احد ان يخترع لفظا ويضعه لمعنى فيكون الوضع فيه مستأنفا **قلنا** ان الاحتمال المذكور وان كان جاريا
لكنه محض احتمال لما عرفت من ان المتحقق من الحقيقة الشرعية خلاف ذلك والتعريف المذكور للغة انما هو
بالنسبة الى الواقع لا بغيره والامور المحتملة الغير الواقعة وعلى تقدير ثبوت اللفظ المخترع الموضوع في هذا
نقول ان ذلك من اللغة ايضا فلا يضر دخوله بل خروجه مضر لكن يتوجه هنا شيء آخر وهو انا لا نسلم ولو كان كذلك
ان يعرف الحقيقة اللغوية اولا بذلك حتى لا يحتاج الى هذا التطويل ولا يلزم شبهة الدور وايضا بان يقال
اللغوية اللفظ المستعمل في الموضوع له الابتدائي او الذي لم يسبق عليه وضع ونحوهما مع انضمام ما تقدم
من القيود المذكورة **والتحقيق** ان يقال ان اللغة لها اطلاقان خاص وعام والاطلاق العام يشمل جميع الالفاظ الموضوعة
وان كانت عرفية وفي القاموس اللغة اصوات يعبر بها كل قوم عن اغراضهم فلو كان المعرف اللغة بهذا الاطلاق

في ثبوت الحقيقة اللغوية

في الفرق بين الحقيقة العرفية والمجاز مع اشتراكهما في المعنى المناسب

ان يعني الوضع المأخوذ في حدها على الاطلاق بحيث يشمل الوضع المسبوق ايضا والاطلاق الخاص كما في التعريف
اللغة وفي العرف كذا وتقييد الوضع المأخوذ في حدها بالسابق انما يناسب اذا كان المعرف اللغة بهذا الاطلاق
واما التعريف المذكور في كلام الجماعة فالظاهر ان اللغة بالاطلاق العام **والبحث الثاني** في ثبوت الحقيقة اللغوية
اعلم ان المستفاد من كلام جماعة من الاعلام ان ثبوتها من القطعيات التي لا يقبل التشكيك قال العلامة الحلي
دار الكرامة في نهاية احتجوا على اثباتها بان هنا الفاظا مستعملة في معان فان كانت هي الموضوع لها كانت حقائق
وهو المطلوب وان كانت غيرها كانت مجازات والمجاز مسبوق بالحقيقة وفرع عليها ووجود الفرع يستلزم وجود
الاصل فالحقيقة موجودة قطعا **اقول** المراد بالاستعمال في تلك المعاني اما عند اهل العرف او اللغة وان كان
المراد الاول فالمناسب ان يقرر الدليل هكذا بان هنا الفاظا يفهم منها معان فان كانت تلك المعاني مفهومة منها عند
اهل اللغة ثبت المطلوب والا كانت مجازات لغوية ويتوجه عليه ان الترديد غير حاصر لجواز ان يكون حقيقة
ان قلت ان الحقيقة العرفية مجازات لغوية لانها منقولات من المعاني الاصلية الى غيرها لتحقق المناسبة بينهما
واستعمال اللفظ في المعنى المناسب للموضوع له مجاز **قلنا** استعمال اللفظ في المعنى المناسب انما يكون مجازا اذا كان
الاستعمال للمناسبة ومطلق الاستعمال في المعنى المناسب لا يكفي لتصحيح المجازية والقدر المسلم في الحقيقة العرفية
تحقق المناسبة لا ان يكون الاستعمال لاجلها لا يقال ان الاستعمال اللفظ في المعنى المنقول اليه الذي هو المعنى العرفي
للنقل والنقل للمناسبة فيتجه ان الاستعمال للمناسبة فيتحقق المجازية **لانا نقول** على فرض تسليم ذلك يلزم ان يكون
الحقائق العرفية باسرها حال كونها حقائق مجازا ولو عند التأمل وهو بين الفساد بل الفارق في المقام ان المعتبر
في المجاز ملاحظة المناسبة حال الاستعمال وفي الحقائق العرفية حال النقل وقولك ان الاستعمال في
العرفي للنقل والنقل للمناسبة فالاستعمال للمناسبة لا يجدي نفعا لان توقف الاستعمال في المعنى
على المناسبة انما لتوقف النقل عليها لا لتوقف اصل الاستعمال والمجاز هو ما توقف اصل الاستعمال
والحاصل ان المجاز ما توقف الاستعمال فيه على المناسبة من غير واسطة والمتحقق في النقل توقف معها فافترق
الامران مع اشتراكهما في الاستعمال في المعنى المناسب للموضوع له **وان قيل** ان كون تلك الالفاظ حقائق
عرفية يكفي لاثبات المدعى بناء على انها يكون الفاظا منقولة عن معانيها اللغوية فهي بالنسبة الى
الى المعاني المنقول اليها وان كانت حقائق عرفية لكنها بالنسبة الى المعاني المنقول منها حقائق لغوية فثبت المدعى

قلنا الفقد الأقدم من النقل وجود المعاني المنقول منها وأما الاستعمال فيها فلا والحقيقة اللغوية إنما يلزم
إثبات الاستعمال فيها لا الأقدم لإثبات المدعى والكافي غير الأقدم وإن كان المراد الثاني نقول على فرض تسليم أنها
مجازات وقولك إن المجاز مسبوق بالحقيقة الخ قلنا ممنوع لأن القدر المسلم الأقدم من وجود المجاز مسبوقيته بالوضع
والموضوع له وأما مسبوقيته بالحقيقة فلا وإنما يلزم ذلك إذا استلزم الوضع للمعنى الاستعمال فيه وهو ممنوع
وقد مر تحقيقه مشروحا ويمكن أن يستدل للإثبات بأنه لا شبهة في أن ههنا ألفاظا مخصوصة حقائق في
معان مخصوصة لتحقق خواصها فيها كالأرض والسماء والنار والماء وغيرها مما لا يحصى فهي إما حقائق لغوية
أو عرفية لا سبيل إلى الثاني لأنه موقوف على النقل ومشروط به وهو غير معلوم فيندفع بأصالة العدم فتعين الأول
وهو المدعى وبالجملة أن المعاني المستعمل فيها مرددة بين كونها حقائق لغوية أو عرفية وحيث قد اشتغل
بالأصل تعين الأول لا يقال كما يمكن انتفاء احتمال العرفية بالأصل لتعين اللغوية كذا يمكن بما عكسه بأن يدفع
احتمال اللغوية بالأصل بأن يقال إن الوضع بإزاء هذا المعنى في اللغة غير معلوم فالأصل عدمه فيتعين العرفية
فإذا تعارضا تساقطا فلم يثبت المدعى لأنا نقول دفع التمسك بالأصل في دفع العرفية أولى لأن الحقيقة العرفية
تستلزم الوضع للمعنى المنقول منه والمنقول إليه والاستعمال في الثاني فيتوقف على تعدد الوضع والاستعمال
بخلاف اللغوية فإنها متوقفة على وضع واحد والاستعمال فهو أولى والحاصل أن ما يلزم على تقدير احتمال العرفية
يلزم على تقدير اللغوية مع أمر زائد وهو تعدد الوضع فما يلزم على تقدير اللغوية لا شك أنه متيقن الثبوت
والزائد غير معلوم فيندفع بالأصل فيثبت المدعى المبحث الثالث في واضع الحقيقة اللغوية وتنقيح البحث في هذا
المرام يقتضي التكلم في مقامات الأول أن الافتقار إلى تحقيق المسألة وما ضاهاها إنما هو على المشهور
المنصور من كون دلالة الألفاظ وضعية وأما على القول بأنها ذاتية فلا كما لا يخفى توضيح المقام في بيان
المرام يستدعي أن يقال لا خفاء في أن انتقال الذهن إلى معنى من المعاني دون غيره عند سماع اللفظ إنما
هو بسبب دلالته عليه والدلالة لكونها من الأمور الموجودة لا يتصور من غير علة ضرورة أن وجود الممكن مع
انتفاء الموجب له يشهد باستحالته العيان وضرورة تركت عن إقامة البرهان وتلك العلة إما أمر مشترك بين المعنى
المفهوم من اللفظ وغيره أو مختص بالأول لا سبيل إلى الأول للزوم الفساد ضرورة البطلان لاستلزامه تخلف المعلول عن
العلة أو الترجيح من غير مرجح فتعين الثاني وذلك الموجب إما ذات اللفظ وطبيعته بمعنى أن ذات اللفظ

المعنى



المعنى المفهوم منه دون غيره وذلك المناسبة تستدعي لدلالته عليه وفهمه منه دون غيره فيكون دلالة الألفاظ
ذاتية أي مستندة إلى ذاتها لذاتها فلا يكون اللفظ في دلالته على المعنى المفهوم منه مفتقرا إلى أمر مغاير له من الوضع ونحوه
أو وضعية أي دلالته على معنى دون غيره إنما هي لثبوت الوضع له دون غيره والفرق بينهما مع اشتراكهما في أن الدلالة
وصف للفظ أن اتصاف اللفظ بها لم يكن بتوسط الوضع على الأول وبتوسطه على الثاني والأول محكي عن عباد بن سليمان
من المعتزلة وأهل التكسير ومستندهم في ذلك أنه لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لزم الترجيح من غير مرجح
لخروجه لو لم يكن دلالة الألفاظ طبيعية بل وضعية لزم الترجيح من غير مرجح والتالي باطل والمقدم مثله أما الشرطية فلأنه
يكون نسبة اللفظ إلى مسماه كنسبته إلى غيره وكذا نسبة المسمى إليه كنسبته إلى غيره فتعين اللفظ المسماه دون غيره
مع انتفاء المرجح وأما بطلان التالي فظاهر تحقيق المقام في تصوير الفساد بهذا المقال تستدعي أن يقال إن القول المذكور
كذا والمرام المسطور مبني على أمور الأول ثبوت الطبائع للحروف والألفاظ كسائر الموجودات العينية ضرورة أن المناسبة
المستندة إلى الطبيعة مع عدم تحققها غير معقول وهو في بادي الأنظار مما لا يعقل له معنى كما يظهر لمن له أدنى تأمل لكنه
مما ادعى المباني علماء الأعداد عليه من أنهم حكموا كما أن للعناصر طبائع مختلفة باختلافها تختلف الآثار المترتبة عليها
كان طبيعة النار تقتضي الحرارة واليبوسة والهواء تقتضي الحرارة والرطوبة والماء البرودة والرطوبة والأرض
البرودة واليبوسة كذلك للحروف طبائع مختلفة كطبائع العناصر وقسموها على النارية والهوائية والمائية والأرضية
أما النارية فحكموا أنها سبعة حروف وهي هذه ا ه ط م ف ش ذ ويجمعها [illegible] وطبعها الحرارة واليبوسة كالنار
وأما الهوائية فكذلك أيضا وهي هذه [illegible] ويجمعها [illegible] وطبعها الحرارة والرطوبة كالهواء
وأما المائية فهي أيضا سبعة [illegible] ويجمعها [illegible] وطبعها البرودة والرطوبة كالماء وأما الأرضية
فهي أيضا كذلك وهي هذه [illegible] ويجمعها [illegible] وطبعها البرودة واليبوسة كالأرض
وفرعوا على ذلك باعتبار صورها الأفرادية وتركيبها على الوجوه المختلفة أسرارا عجيبة وآثارا غريبة الثاني ثبوت
الطبائع للمسميات لوضوح أن المناسبة الطبيعية بين الشيئين مع عدم ثبوتها لهما غير متصور وهذا مما لا
خفاء فيه فيما إذا كان المسمى من الجواهر من البسائط والمركبات مثل النار والهواء والماء والأرض والحيوانات والنباتات
وغيرها وأما الأعراض والمعاني كالأكل والضرب والمشي والبياض والسواد ونحوها فمحل كلام الآن يقال
إن المراد من الطبيعة بالنسبة إلى هذه الأمور العرضية فحقيقتها مما لا يرتاب فيها لكن يوجد عدم معلومية المناسبة

بين الطبائع المثبتة للحروف وبين ماهيات تلك المعاني اذ الحكم بكون طبيعة البياض مثلاً الحرارة واليبوسة
بل الرطوبة ايضاً مما لا يعقل مع انه قد يتحقق فيه بعض الحروف النارية او الهوائية او الارضية وهكذا غيره **والثالث** تحقق
المناسبة بين طبائع الحروف والالفاظ بكون بين طبيعة كل لفظ وطبيعة مسماه مناسبة ذاتية ضرورة ان
المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لا تحصل الا بذلك وهذا على وجه العموم مما يقطع بفساده فان لكل
ان يجعل اي لفظ شاء لاي معنى يريد من غير ان يدرك معنى الطبيعة فضلاً عن ثبوتها للحروف ولا ارتياب
في دلالته عليه مع عدم تعقل المناسبة الطبيعية بينهما واحتمال المراد المناسبة الطبيعية وقطع عدم
مما لا يرتضيه الاوهام فضلاً عن الافهام مع ان الدلالة لو كانت للمناسبة الطبيعية لما يعقل حصولها مع
انتفاء تعقلها كما لا يخفى فلو كانت الدلالة للمناسبة المذكورة لامتنع تعيين لفظ لمعنى الا بعد تعقل
فيهما والعلم بتحقق المناسبة وهذا مما يشهد على فساده العيان ويحكم ببطلانه الوجدان **وايضاً** يلزم ان يكون
عليه بين طبائع حروف الماء وطبيعة مسماه مناسبة ذاتية فيلزم ان يكون طبيعة كل من الميم والالف مثلاً
مناسبة لطبيعة المسمى فعلى هذا ينبغي امتناع وجود الالف في اللفظ الذي للنار لما عرفت من ان طبيعة النار
حارة يابسة وطبيعة الماء باردة رطبة وطبيعة الحرف الذي تناسب احدهما لا يمكن ان يكون مناسبة للاخر
للزوم اجتماع الضدين في طبيعة ذلك الحرف مع ان الالف مشترك بين اللفظين وكذا كل لفظ لمعنى يلزم امتناع
وجود شيء منه في اللفظ الذي لنقيضه او لضده **والخامس** يلزم ان لا يتحقق الحروف التي جعلوها نارية الا
في المسمى الذي يكون مقتضى طبيعته الحرارة واليبوسة وكذا الهوائية والمائية والارضية مع فساده عند
البيان ويكذبه العيان والوجدان ويكفاك في الكتاب ملاحظة الفاظ العناصر الاربعة وعلى فرض تسليم
يكون المراد مناسبة طبيعة مجموع اللفظ والطبيعة المسمى وان اندفع هذا ولكن يرد الانتقاض بالنسبة الى
اللفظ المشترك بين الشيء ونقيضه او ضده وسيجيء الكلام فيه **والرابع** ان يكون استفادة المعاني من
وافادتها بها المناسبة لطبائع الالفاظ لطبائع المعاني لا انها باذاتها وهذا موقوف على ثبوت الامور
وحيث قد عرفت عدم تمامية بعض منها ظهر لك حاله وعلى فرض الاغماض عما بيناه وتسليم ثبوت الامور
المذكورة يمنع صحة الاخير اذ لو كان استفادة المعاني من الالفاظ ودلالتها عليها لاجل مناسبة
لطبائع المسميات يلزم امتناع الاستفادة مع عدم الاطلاع على المناسبة والثاني باطل فالمقدم مثله اما

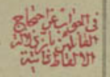
ظاهرة

فظاهرة اذ العلم بالمناسبة بناء على هذا التقدير شرط في حصول الاستفادة وانتفاء المشروط عند انتفاء
من الامور الضرورية واما بطلان التالي فغير مفتقر الى البيان ضرورة حصول الافادة والاستفادة من الالفاظ
مع عدم تعقل شيء من طبائع الالفاظ والمسميات فضلاً عن تعقل المناسبة بينهما كما عرفت فلو كان الافادة
لاجل المناسبة يلزم انسداد باب الاستفادة من طريق الالفاظ لعدم امكان الاطلاع على تلك الطبائع و
المناسبة بعد تسليم تحققها على وجه العموم ولو فرض ذلك فلا شبهة في انه على غاية الندرة بالنسبة الى قليل
من الاشخاص **ان قيل** في منع الملازمة بانه يمكن ان يكون شرط الافادة والاستفادة تحقق المناسبة في نفس
الامر لا العلم بها فعلى هذا لا يلزم المحذور المذكور **قلنا** ان الدلالة والافادة حاصلة بالنسبة الى المخاطب
فلا معنى لاسنادها الى المناسبة النفس الامرية مع عدم علم المستفيد بها اذ لا علاقة بين فهم المعنى من اللفظ
والمناسبة في نفس الامر فلا وجه للتعليق كما لا يخفى **ان قلت** يمكن الترديد في الشرطية المذكورة بان
ان تعليق الاستفادة على الاطلاع بالمناسبة اما ان يكون بالنسبة الى كل واحد او في الجملة **وعلى الاول** وان كان
بطلان التالي مسلماً لكن يمكن منع الملازمة **وعلى الثاني** وان كانت الملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع **توضيح**
الامر في ذلك يستدعي ان يقال انه لا يلزم بناء على القول بكون الدلالة للمناسبة ان يكون بالنسبة الى كل احد
كذلك لاتمام مرادهم ولو بالنسبة الى بعض لكفاية هذا المقدار في الحد وعدم الترجيح من غير مرجح بان يقال انه يمكن
على تلك المناسبة المستدعية للدلالة لارباب الاذهان الثاقبة والافهام الشامخة واستفادتهم المعاني من
الالفاظ كانت لذلك واما بالنسبة الى غيرهم فلا بل من باب الترديد بالقرائن كتعليم اللغات بالنسبة الى الاطفال
والحكم بعدم امكان الاطلاع ولو للبعض غير مسموع فيمكن ان يكون حصول الاستفادة للبعض للمناسبة وللغير
بالتعريف والقرائن بانه لما استفاد المعنى من اللفظ للمناسبة بين الغير بان معنى هذا اللفظ هذا وهكذا
بالترديد بالقرائن فعلى هذا يكون دلالة الالفاظ ذاتية مع حصول الافادة للجميع وعدم توقفها على اطلاع
الكل على المناسبة فيكون الدلالة للمناسبة من غير واسطة بالنسبة الى بعض ومعها بالنسبة الى اخر
وهذا المقدار كاف للحكم بذاتية الدلالة للالفاظ كما لا يخفى هذا مع ان الامر بناء على كون الدلالة
وضعية ايضاً كذلك اذ الاستفادة للعالم بالوضع انما هو بالنسبة الى بعض وللاخر بالترديد بالقرائن ويكون
ذلك مصحح الحكم بكون دلالة الالفاظ وضعية كذلك بناء على الدلالة الذاتية **قلنا** لا شبهة في ان الاستفادة

المعاني ما يخبرها بالتأمل في الألفاظ والاطلاع على مناسبة طبايعها لطبائع المسميات المستدعية للدلالة
عليها أمر عظيم وخطب جسيم وابتداع عجيب واختراع غريب فائق طاقة مراتب الفضل والكمال وعلا عن
مدارج العلم والأفضال بحيث لو ادعى القائم به النبوة كاد يصدق في غلوه فأني يهتدي المرتبة الكاملة
الأبصار لا شتهر واشتهار الشمس رابعة النهار وأما نوادر فاطبة أهل الشرف والكمال وصنفوا في ذلك
كتبا متعددة وتوافقه صحفا متفرقة فتشتهر الكتب فوق اشتهار أي كتاب كان وكان مرجعا للخواص والعوام
وعدمه دليل ظاهر على عدمه وانتفاؤه اما انه باق على خلافه الا يرى ان من انشد ابياتا عديدة لا يشبهها
دفاتر ووفرة رغبة في بقائها في ازمنة متطاولة مع ان الامر في مثله سهل جدا والتمرن في ضبطه قطعا
وكذا الحال في كل علم من العلوم المعروفة فقد صنفوا رسائل في كل منها كتبا متكثرة فكيف بهذا الامر الخطير والشيء
فرضوا الملك القاعدة وهجروا تلك السنة فبرغم ان الاهتمام فيه أشد والغرابة فيه أتم لا يمنع انفلات ذلك
وقد تصدى الأكابر والأماجد للتصنيف في علم اللغة فقد صنفوا فيه كتبا معروفة وصحفا معهودة لو
فسادة اذ لا ريب ان تدوين اللغات ليس الا ضبط موارد الاستعمالات العلوية من تصفح محاورات البلغاء
وتتبع مخاطبات الفصحاء ولقد طال التشاجر والتخاصم بينهم وكذب بعضهم بعضا وتمسك في اثبات
صاحبه بما تداوله الفصحاء في محاوراتهم ولم يتصد احد منهم لاثبات ان طبيعة اللفظ هذه وهي مناسبة لهذا المعنى
مقتضية للدلالة عليه لا غير وايضا لا شبهة في ان الالفاظ على الهيئة المخصوصة لم يكن عليها
لخرجت عن حد الممكنات وكانت واجب الوجود وفساده مما لا يفتقر الى البيان بل لا بد لها من جاعل ومركب
يجعلها ويركبها كذلك وذلك الجاعل لها ان يلاحظ المعاني حين التركيب بان جعل تلك الالفاظ بهيآتها
كانت مناسبة لطبائع الالفاظ ام لا وسواء لاحظ المناسبة على الاول ام لا او لا يلاحظ المعاني مطلقا
وركبها على الهيئة المخصوصة واحال فهم المعاني الى المناسبة بين طبيعة اللفظ والمعنى بانه لما كانت
مناسبة مع المعاني يمكن الانتقال من كل منها الى المعنى المناسب له من توصل الى المناسبة وعلى الاول يكون
وضعية لا ذاتية سواء تحققت المناسبة بين الدال والمدلول ام لا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان
ان الانتقال الى المدلول انما هو لتعيين اللفظ بازائه وجعله علامة له وغاية ما هناك تحقق المناسبة بين اللفظ
وما عين له وهو لا يقتضي العلم بها فضلا عن كون الافادة لاجلها ان قلت لما كان المفروض تحقق المناسبة

العالم بالتعيين الاطلاع عليها فيكون الدلالة بالنسبة اليه للمناسبة قلنا مرجع هذا الكلام ان دلالة الالفاظ
بالنسبة الى العالمين بالأوضاع وضعية واما بالنسبة الى غيرهم فيمكن ان يكون ذاتية لامكان الاطلاع على
واين هذا من كون الدلالة المتحققة في الالفاظ ذاتية لا وضعية وانكار الوضع بالكلية كما هو المدعى وان
عمم ذلك بالنسبة الى العالم بالتعيين ايضا يدفع بانه يلزم منه الانتقال الى ما عين له لاجل علمه بالتعيين
فلا معنى للدلالة الذاتية بناء على امكان الاطلاع بالمناسبة لظهور تحقق الدلالة لاجل العلم بالتعيين
فلا معنى لحصول الافادة للمناسبة بعد حصولها للتعيين والا لزم توارد العلتين على معلول واحد وعلى فرض
التسليم يكون اللازم بالنسبة الى العالم بالتعيين والمناسبة اجتماع الدلالتين والمدعى ثبوت الدلالة
الذاتية بدلا عن الوضعية فاللازم غير المطلوب والمطلوب غير لازم بقي هنا احتمال آخر وهو ان المركب عين
الالفاظ بازاء المعاني للمناسبة ولم يحصل منه الاعلام بالتعيين فتكون الدلالة للمناسبة والاطلاع عليها
لكنه مدفوع بما يأتي من استلزامه فوات الحكمة الموجبة لتعيين الالفاظ بازاء المسميات هذا كله على
ان يكون المركب للالفاظ معينا اياها بازاء معانيها واما احتمال ان يكون الصادر من المركب محض التركيب من غير
الى المعاني بل احاله ذلك الى المناسبة فالضرورة قاضية بفساده لوضوح ان المقصود من تركيب الالفاظ
واحداثها ذكرها في المحاورات والمخاطبات ليعرف بعضهم بعضا ما في انفسهم في امر معاشهم ومعادهم وذلك
انما يتحقق مع التعيين بازاء المعاني واما احتمال احالة استفادة المعاني الى المناسبة ففاسد قطعا لعدم امكان
الاطلاع عليها بالنسبة الى اكثر الناس وصعوبة القريبة من الامتناع بالنسبة الى جميعهم لوضوح عدم
الاعتداد بالاطلاع بطبايع الالفاظ ثم ملاحظة طبايع المعاني حتى يظهر اي واحد منها يكون مناسبا لطبيعة
لفظ مخصوص حتى استفاده منه وذلك يستلزم فوات الحكمة الموجبة لتركيب الالفاظ كما لا يخفى على
سالك مسالك السداد ثم كيف يظهر عليه مناسبة طبيعة بعض الالفاظ للتعيين او التصديق حتى استفاده
بعض اجزاء ان قلت ان الترديد المذكور غير حاصر لاحتمال ان مركب الالفاظ ركبها على الهيآت المعلومة من غير
للمسميات واحال فهمها الى من اطلع على المناسبة بل ركبها ثم استفاد المسميات منها بمعونة المناسبة فيكون
افادة الالفاظ كلها للمناسبة ولا يضر عدم الاطلاع الاكثر عليها في ذلك قلنا هذا ايضا ليس
لان المركب اما الله تعالى وعدم امكان ارادة المعنى المذكور بالنسبة اليه ظاهر واما غيره فكذلك لاستلزام

فوات الحكمة الموجبة لتركيب الألفاظ لما عرفت فتأمل وايضا ان طبيعة الحروف التي جعلوها مائية مثلا
للرطوبة والبرودة والمعاني والمسببات التي يكون كذلك متكثرة جدا مختلفة بحسب اختلاف تحقق هذا المعنى
فيها جدا فكيف يوجب الاشتمال من تلك الحروف الى بعضها دون الآخر مع تحقق المقتضي بالاضافة الى الكل
وكذا الكلام بالنسبة الى الحروف النارية وغيرها هذا ان كان مرادهم من طبيعة اللفظ المعنى المتقدم على ما يظهر
من بعضهم كما اومانا اليه وان كان المراد غيره ينبغي ان يبين حتى ينظر في صحته وفساده مضافا الى ما عرفت من قضاء
العادة بان الامر لو كان على ما ذكر لتنبهوا عليه وافتخر من قال بهذا الاختراع الغريب والابتداع العجيب وعدمه
دليل على العدم وبالجملة لا ينبغي التأمل في فساد الاحتمال المذكور ايضا فبما قررنا الى هنا انهدم بنيان القول
المذكور بقي الكلام فيما استند اليه من الاستدلال المتقدم ويمكن الجواب عنه بالمعارضة والمناقضة اما
الاولى فمن وجوه منها ما تقدم من ان دلالة الالفاظ لو كانت للمناسبة الذاتية لزم انتفاؤها عند انتفاء
العلم بتلك المناسبة وقد مر الكلام فيه مشروحا في الشرطية وبطلان التالي فلا وجه للاعادة ومنها انه لو كانت دلالة
الالفاظ للمناسبة بينها وبين المسميات لزم ان لا يختلف الامم في الجهل والعلم باللغات وبطلان التالي في الظهور
كالنور في ظلم الديجور اما الشرطية فلان علة الدلالة وهي المناسبة الذاتية متحققة في الجميع بالنسبة الى الجميع
فلا معنى لاختصاص الاستفادة في جملة من الالفاظ بالنسبة الى بعض الفرق وفي جملة اخرى منها
الى فرقة اخرى واحتمال امكان العلم بالمناسبة في جملة من الالفاظ لطائفة من الفرق وامتناعه في جملة
وبالنسبة الى الطائفة الاخرى بعكس ذلك مما لا يكاد يرضى لعاقل التفوه بذلك فضلا عن جماعة من
المذهب كما لا يخفى على من لم يسنح عليه ابواب التعسف فاستفادة الجسم السيال المعلوم من لفظ الماء
في لغة العربية دون لفظ آب وسو ومن لفظ آب في لغة الفرس دون اللفظين الآخرين ومن لفظ سو في لغة
الترك دون الاولين مع دلالة الالفاظ الثلثة على ذلك الجسم بالمناسبة مما لا وجه له الآن بقي ان اول من
تكلم بلغة العرب لاحظ لفظ الماء فاطلع على المناسبة فاستفاده منه واكتفى به وكذا بالنسبة الى اول من تكلم
بلغة الفرس والترك لكنه احتمال ابدي ومع ذلك كيف اطلع المتكلم بكل لغة على مناسبة الفاظ المختلفة في تلك
لمعنى واحد ولم يطلع عليها في اللغات المتعددة مع تحقق الوجه في الجميع وهو المناسبة بخلاف ما اذا كان
الدلالة وضعية فان اختلاف الامم في العلم والجهل باللغات لاختصاص العلم بوضع نوع من الالفاظ



لطائفة دون نوع آخر وبالعكس بالنسبة الى الطائفة الاخرى ولا يخفى مثل ذلك في المناسبة كما تقدم
على ذلك عدم اختلاف اصل اللغات في الاعصار والامصار بناء على ان حصول الاستفادة من جملة
من الالفاظ المناسبة يستلزم تحصلها في جميع الالفاظ لما تقدم فنسبة طائفة من الالفاظ الى
ليس باولى من العكس لان نسبة جميع الالفاظ من حيث الافادة الى الجميع واحدة فنسبة جملة منها الى طائفة
دون اخرى تخصيص من غير مخصص ومنها ما ذكره جمع منهم من ان دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية لزم
ان يفهم كل احد معنى كل لفظ وبطلان التالي غير مفتقر الى البيان اما الشرطية فلان الالفاظ ح
ادلة على معانيها واستحالة انفكاك الدليل عن المدلول بينة لانه الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر
وفيه نظر يظهر مما اسلفناه من ان مرادهم من الدلالة الذاتية الدلالة المناسبة الطبيعية وعلمت
مما بيناه انه ليس المراد ان مقتضى الدلالة المناسبة النفس الامرية بل العلم بها فعلى هذا نقول ان عدم
فهم كل احد معنى كل لفظ انما هو لانتفاء شرطه الذي هو العلم بالمناسبة لا يقال ان الدلالة ح غير
مستندة الى ذات اللفظ فكيف يكون ذاتية لانا نقول ليس المراد ان ذات اللفظ من حيث هو دال على
المعنى كدلالته على وجود اللافظ بل المراد انه يدل على المعنى لتحقق المناسبة بينهما وهذا كما يقول دلالة
الالفاظ وضعية مع ان الوضع من حيث هو لم يكن مقتضيا للدلالة بل العلم به وبالجملة ان المراد من
الدلالة الذاتية في مقابلة الوضعية فلا ينافيها كونها لاجل المناسبة وهو ظاهر سيما بعد الاطلاع
على ما اسلفناه في تضعيف هذا القول ومنها ان دلالتها لو كانت للمناسبة لزم استفادة المعاني
المنقول منها والالفاظ المنقولة بعد تحقق النقل واستفادة المعاني المنقول اليها منها قبل النقل او
امتناع استفادتها منها بعده والتالي باطل كما لا يخفى اما الشرطية فظاهرة اما بالنسبة الى المعاني
المنقول منها فلثبوت استفادتها منها قبل النقل وهي على القول المذكور مستلزمة للمناسبة الذاتية
ومعلوم ان ما بالذات لا يزول بالغير فيلزم ثبوتها بعده ايضا لثبوت المقتضي بل يلزم ح امتناع النقل
اي هجر المعنى الاول لما مر من ان ما بالذات لا يزول بالغير واما بالنسبة الى المعاني المنقول اليها فلان
المناسبة المقتضية للدلالة اما ان يكون متحققة بينها وبين الالفاظ المنقولة فيلزم الاستفادة
قبل النقل ايضا والا فلا ولو بعد النقل واحتمال الاطلاع على المناسبة ح وان امكن فيه معنى الاخير

يبقى الكلام في الأول مع انه يكون مدار الاستفادة ح الاطلاع على المناسبة لا النقل والحال ان الأمر
منعاكس فتأمل بخلاف ما اذا كانت الدلالة وضعية فانه يحتاج لما كانت بالغير اى بتعيين الواضع عكس
زوالها بالغير بأن يزول اثر الوضع السابق بالهجر ويمكن الجواب عنه بأن يقال ان كان المراد من قولكم لو كانت
دلالة الالفاظ ذاتية لزم استفادة المعاني المنقول منها اللزوم بالاضافة الى من استفاد المعنى
للمناسبة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع بل المسلم انتفاء استفادتها بالاضافة الى
عامة الناس اذ مطلقا وان كان المراد اللزوم مطلقا فبطلان وان كان مسلما لكن الشرطية ممنوعة
ويظهر الوجه مما ذكرنا وان شئت التوضيح فاعلم انه يمكن ان يكون استفادة المعنى اولا للمناسبة ثم تغير
للغير من غير ان يبين المناسبة ثم استعمل في غير ذلك المعنى مجازا ثم اشتهر فيه عندهم بحيث هجر المعنى الاول
فاستفيد المعنى الثاني عندهم من غير قرينة فالهجر انما هو بالنسبة الى هؤلاء لا بالاضافة الى من استفاد المعنى
لاجل المناسبة لكن يتوجه ح تحقق الدلالة بالنسبة الى المعنى المنقول اليه ولم تكن ذاتية فلا يصح الحكم
مطلقا ان دلالة الالفاظ ذاتية فتأمل **ومنها** انها لو كانت ذاتية لامتنع انفكاكها بالقرينة لما تقدم من
ان ما بالذات لا يزول بالغير والتالي باطل لانتفاء الدلالة على المعاني الحقيقية عند الاقتران بالقرائن
المجازية وعلى بعض المعاني للمشترك عند الاقتران بالقرينة المعينة ويمكن الجواب عنه اما بالنسبة الى
الالفاظ المجازية فلانا لا نسلم انتفاء دلالتها على المعاني الحقيقية وكيف مع انه شاع وذاع حتى خرق
الاسماع ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ولقاه المحققون بالقبول ولذا حكموا بالمجاز ابلغ
من الحقيقة لانه بمنزلة دعوى الشيء ببينة فان قولك رعينا الغيث المراد منه لا بد ان يكون ذكر الملزوم فيه
دليلا على وجود لازمه لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم والا لم يكن الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما
بخلاف قولك رعينا النبت فانه دعوى الشيء لا عن بينة ومن المعلوم ان الانتقال من الملزوم الى اللازم
انما يكون مع فهم الملزوم وهو انما يحصل مع دلالة اللفظ عليه فلو لم يكن المجازات دالة على معانيها
الحقيقية لما كان لهذا المقال وجه كما لا يخفى فتأمل والقرينة الصارفة المعتبرة في المجازات ليس معناها
انها صارفة عن دلالتها على معانيها الحقيقية بل المراد انها صارفة عن كونها مرادة نعم يتوجه ذلك على
ما اذا كان انتفاء الارادة مستلزما لانتفاء الدلالة لتحقق الدلالة مستلزما لتحقق الارادة لكنه ليس على

منها

منها دليل ولا على واحد منهما سبيل كما مر تحقيقه بما لا مزيد عليه مع انه لو سلم ذلك يمكن
مذهب الخصم بوجه اظهر بأن يقال ان القول بذاتية الدلالة مع اعتبار الارادة في الدلالة قول بذاتية
الارادة للالفاظ وذلك مما لا يكاد يتفوه به من له حظ من الشعور فضلا عن انه واجب من جملة الفضول
وبالجملة ان المجازات بأسرها دالة على المعاني المجازية المقصودة بواسطة دلالتها على المعاني
الحقيقية الغير المرادة فلا يصح الحكم بانفكاك الدلالة على المعاني الحقيقية عن الالفاظ المجازية
واما عن الالفاظ المشتركة فلان القرينة المعينة لبعض المعاني فيها لا تسلب دلالتها عن المعاني الاخر
لما تقدم شرحها ان دلالتها على جميع المعاني ثابتة وانما يكون القرينة فيها معينة للمراد **نعم** انما
ذلك بناء على ما تقدم وقد عرفت الحال ولو سلم ذلك يمكن منه الاستدلال على بطلان الخصم من وجه
آخر ايضا بأن يقال ان دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية لما انفكت عنها والتالي باطل لان الالفاظ
عند تجردها عن القرينة فاقدة للدلالة لكنك قد عرفت الحال فيه فالمعارضة على الوجه المذكور
صحيحة **نعم** لو استند بطلان التالي الى عكس ما ذكر لكان سالما عن المنع المذكور بأن يقال ان الدلالة
لو كانت ذاتية لامتنع انفكاكها عن اللفظ والتالي باطل لانتفاء دلالة الالفاظ على المعاني
المجازية عند انتفاء القرينة وذلك مما لا شبهة فيه ولا ريب يعتريه اما الشرطية فلان المناسبة
الذاتية اما متحققة بين الالفاظ والمعاني المجازية فيلزم امتناع الانفكاك لما تقدم من ان
ما بالذات لا يزول بالغير والا لما تحققت الدلالة بالنسبة اليها اذ المفروض ان دلالتها طبيعية و
بالجملة محصل الكلام ان الدلالة على المعاني المجازية قسم من الدلالة وكل دلالة ذاتية فهذه
ذاتية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان القائلين بالذاتية لم يفصلوا بين الدلالات بل
اطلقوا القول فيها فح نقول ان هذا القول فاسد لما عرفت من التخلف مع ان ما بالذات لا يتخلف و
غاية ما يمكن للخصم اما منع الصغرى بأن يمنع الدلالة على المعاني المجازية ولو عند الاقتران بالقرينة
بناء على ان الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وهو غير متحقق في المقام
او منع ما ذكر في بطلان التالي بأن يدعى ثبوت الدلالة على المعاني المجازية ولو عند انتفاء القرينة
بناء على ما تقدم من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والدال على الملزوم دال على

اللازم او دعوى ان الدال على المعانى المجازية اللفظ مع القرينة فعند انتفاء ها لم يوجد الدال حتى يتحقق
الانعكاس ومنها ان الدلالة ذاتية فلا انفكاك لكن الاحتمالات المذكورة باسرها باطلة يظهر الوجه فى بعضها مما سلف
وفى بعض اخر مما سيجيئ فى محل لايق باستمداد الخالق الموفق ثم هنا احتمال اخر وهو ان كلمة الكبرى يمكن ان يكون
ان يكون مراده هو ان دلالة الالفاظ على سميّاتها طبيعية لا مطلقا فتقسيم الالفاظ على الحقيقة والمجاز على هذا
مبنى على افادتها المعانى بالذات وبالغير فعلى الاول حقيقة وعلى الثانى مجاز لكن يتوجه عليه ايضا ان دلالة الالفاظ
على المعانى اما ذاتية او وضعية والدلالة على المعانى المجازية غير مستندة بحيث شيئ منها اما الاولى فلما ذكر واما الثانية
فلان المفروض انتفاء الوضع وايضا ان الدلالة على غير المسمى انما هى لمناسبة مع المسمى ولا لما وجد له لانه علة
دون غيره والمفروض تحقق المناسبة الذاتية بين اللفظ ومسماه فيلزمه تحقق المناسبة بين اللفظ وذلك
الغير ايضا لكونه مناسبا للمسمى والمناسب للمناسب مناسب فبناء على هذا القول يلزم تحقق المناسبة بين اللفظ
والمعنى المجازى ايضا فيلزم الدلالة الذاتية بالنسبة اليه ايضا لتحقق الموجب من العلل انها غير ثابتة عند
انتفاء القرينة فيلزم التخلف ويتم المعارضة الا ان الايجاب اما عن الاول فمنع الانحصار بان يقال انها على بناء
على ما تقدم من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والعقل قاض بان الدال على الملزوم دال على
اللازم وفيه تامل يحتاج الى مزيد تحقيق وسنعرض اليه فى محل اليق ان شاء الله تعالى واما عن الثانى فلان
المناسب للشيئ انما يكون مناسبا له اذا كان مابه التناسب فى الجميع واحدا او يكون التناسب فى الجميع من جميع الوجوه
واما اذا كان شيئ مناسبا لاخر من وجه ويكون الاخر مناسبا لثالث من وجه اخر فلا كما لا يخفى
للمتعرب فعلى هذا يمكن ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل فلا يتم الايراد وفيه ايضا تامل سنظهر
لك وجهه بعيد هذا فتامل ومنها انها لو كانت ذاتية لامتنع اشتراك لفظ بين الشيئ ونقيضه او ضده
والتالى باطل لان القرء مشترك بين الحيض والطهر وهما نقيضان والجون مشترك بين الاسود والابيض
وهما ضدان اما الملازمة فلاستحالة مناسبة شيئ واحد بالذات للشيئ ونقيضه او ضده ويتوجه عليه ان المستحيل
كون المناسب للشيئ من جميع الجهات مناسبا لنقيضه او كون المناسبة من جهة مناسبا لنقيضه او ضده من تلك
الجهة ضرورة ان ما به التوافق بين الشيئين لا يمكن ان يكون ما به التوافق بين احدهما ونقيضه او ضده والا لم يكن
نقيضا واما كون المناسب للشيئ بالذات من جهة مناسبا لنقيضه او ضده من جهة اخرى كذلك فلا وكيف

مع ان الارض تناسب الماء فى البرودة بالذات مع انها تناسب النار كذلك فى اليبوسة وان الهواء مناسب للماء
فى الرطوبة بالذات مع انه مناسب للنار فى الحرارة كذلك والثانى بين والثالث مما لا يخفى فعلى هذا يمكن ان
يكون بين اللفظ وبعض المعانى مناسبة ذاتية من جهة ومع ذلك يكون بينه وبين نقيض ذلك المعنى مناسبة
ذاتية من جهة اخرى تقتضى تلك المناسبة دلالته على كل منهما ولقائل ان يقول ان المناسبة المقتضية
للدلالة المناسبة من جميع الوجوه ولذا لا يستفاد الماء والنار من الارض والهواء مع تحقق المناسبة
بين الاولين وكل من الاخرين من وجه كما عرفت فاللفظ المناسب لمعنى بالمناسبة المقتضية للدلالة مثلا
لا يمكن ان يناسب نقيضه بالمناسبة المذكورة فيتم المعارضة لا يقال ان النقض بالارض والماء والنار
انما يتوجه اذا كان لفظ الارض مناسبا لهما وليس الامر كذلك بل الطبيعة الارضية كما لا يخفى وشرح
الكلام فى ذلك لانا نقول اما اولا فلان المناسبة على الوجه المذكور لو كان موجبا للانتقال ينبغى ان
يكون كذلك انما تحقق ودعوى التخصيص فى امثال المقام غير مسموعة كما لا يخفى واما ثانيا فلان الطبيعة
الارضية مدلولة للفظ الارض فبناء على القول بكون الدلالة للمناسبة الطبيعية لا بد ان يكون
بينهما مناسبة ذاتية فمناسبة الطبيعة الارضية لاى شيئ كان يوجب مناسبة لفظ الارض له فكان
اللازم استفادة الماء والنار منه مع ان الامر ليس كذلك فيعلم منه ان المناسبة المقتضية للمناسبة
من جميع الوجوه لا فى الجملة واعلم ان بعض المحققين لما ادعى عدم صحة ما تقدم فى بيان الملازمة لعدم
استحالة مناسبة شيئ واحد للمتنافيين تصدى لبيانها بوجه اخر بناء على القول بالدلالة الذاتية
المشترك بين المتنافيين ان يكون المفهوم من قولنا هو ما هل المشترك بين العطشان والريان او هو
اتصافه بالمتنافيين لان لفظ زناهل مثلا لما دلت بالدلالة الذاتية عليهما لما امكن انفكاكهما عنه فيلزم
من حمله على شيئ اتصافه بهما وهو فاسد وفيه ما لا يخفى لان المراد اما دلالته على المتنافيين وفهمهما
منه فمسلم ولا فساد فيه اصلا مع انه لا اختصاص له بما اذا كانت الدلالة ذاتية لثبوته فيما اذا كانت
وضعية لما سلف من ان دلالة المشترك على جميع معانيه ثابتة وارادتهما منه واتصافه للموضوع
به فى الواقع فهو ممنوع اذ اللازم على تقدير ذاتية الدلالة امتناع انفكاكها واما الارادة فلا
عرفت مرارا ان اللازم الدلالة على المتنافيين وهو مما لا ينكر والمنكر ارادتها وهى غير لازمة فالحق

في بيان الملازمة ما اشتغل عنه لا ما اشتغل به **ومنها** انها لو كانت ذاتية لا اجتهد عند الجهل بالمعنى
العلم بالمناسبة والشرطية بينة وبطلان التالي مما يقطع به لما علم من ان سيرة العلماء في الاعصار
والامصار على خلافه واجتهادهم وتحصيل العلم بالوضع والتعيين وهو مما يشهد به العيان وقضى بصحته
الوجدان **ومنها** انها لو كانت للمناسبة الذاتية لما كانت اللغات توقيفية واللازم باطل لاتفاق
العلماء خلفا عن سلف وحديثا بعد قديم على توقيفيتها اما الشرطية فظاهرة مما سلف انفا **واما**
ان بطلان القول المذكور من الامور الضرورية التي لا يعتريه شك وريبة وانما المتنا الكلام في ذلك
لما اشتمل ما ذكرنا في بطلانه على فوائد عظيمة يفتقر اليها في مواضع عديدة وينتفع بها في مطالب
جليلة ويعتنى بها في مسائل كثيرة **واما المناقضة** فهو انا نمنع الملازمة المذكورة بأن لا يكون دلالة
الالفاظ المناسبة ولا يلزم من تعيين بعض الالفاظ لبعض المعاني ترجيح من غير مرجح لما ذكر في المشهور
من جواز كون المرجح ارادة الواضع المختار مطلقا ولو كان الوضع مستندا الى الله تعالى او سبق خطور ذلك
اللفظ عند تعقل المعنى فيما اذا كان الوضع من غير الله سبحانه فبناء هذا الكلام على تسليم تساوي نسبة
اللفظ الى المسمى وغيره وتساوي نسبة المسمى الى ذلك اللفظ وغيره لكن مع ذلك لا يلزم الترجيح من غير
مرجح لان الارادة او سبق الخطور مرجح وفيه ما لا يخفى اما بالنسبة الى الارادة فلانها لو كانت مما
ينتفى به الترجيح من غير مرجح لما يتصور ترجيح من غير مرجح اصلا ضرورة ان ترجيح الشئ لا يتصور
من غير ارادة وكيف مع ان الارادة من غير مرجح لها نفس الترجيح من غير مرجح فكيف يجعل دافعا
فنقول ان المفروض فيما نحن فيه تساوي نسبة الالفاظ الى المسميات فارادة وضع بعضها دون الاخر
ترجيح من غير مرجح فما يكون نفس الترجيح من غير مرجح لا يكون دافعا اياه واصل هذا الكلام من جعل
الارادة مرجحا انما هو للاشاعرة المجوزين للترجيح من غير مرجح وانما تمسكوا بها في دفع التخصيص بلا
مخصص ومنع الترجح بلا مرجح لا لمنع الترجيح من غير مرجح لتجويزهم اياه وانما وقع التمسك به في امثال
المقام ممن لا يوافقهم في ذلك الاصل من غير ملاحظة الاحوال **نعم** ان الارادة صالحة للترجيح في حضرته سبحانه
لرجوعها بالنسبة اليه تعالى الى العلم بالاصلح الا ان الاصلحية التي هي مناط تعلق الارادة انما تكون مع الاختلاف
واما مع التساوي كما هو المفروض فيما نحن فيه فلا واما بالنسبة الى الخطور فلانه قد يتفق عند تعقل



معنى خطور الفاظ كثيرة لا يتعين منها الا واحد ولا يكون ذلك الا لمرجح يرجحه على غيره لئلا يلزم الترجيح
من غير مرجح مع ان ذلك انما يتم اذا كان تركيب الالفاظ على الهيئات الخاصة من غير الواضع او قبل الوضع وهو
غير معلوم بل محل كلام لا سيما الاول **ويمكن الجواب** بأن يردد في الشرطية بأن يقال ان المراد من توهم كون
بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لزم الترجيح من غير مرجح اما مطلق المناسبة او المناسبة المقتضية للدلالة
وعلى الثاني وان كانت الملازمة مسلمة وكذا بطلان التالي لكن لا يلزم منه المطلوب لجواز ان بينهما مناسبة
ذاتية غير مقتضية للدلالة لكن تكون مرجحة لوضع البعض فلا يلزم الترجيح من غير مرجح مع كون الدلالة
وضعية ويمنع الملازمة على التقدير الثاني لوضوح ان نفي الاخص غير مستلزم لنفي الاعم ويكفي
في دفع الحد تحقق المناسبة في الجملة وان لم يكن كافية للدلالة فتامل على انه يمكن منع الملازمة
على التقدير الاول ايضا لجواز ان لا يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية اصلا ومع ذلك لا يلزم
الترجيح من غير مرجح لاحتمال ان يكون المرجح امرا اخر كالمناسبة الحاصلة باعتبار صفات الحروف وهيئاتها
المحسنة على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف من ان للحروف خواص بها تختلف كالجهر والهمس و
الشدة والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك من الاستعلاء والانخفاض والانطباق والانفتاح
والقلقلة وغيرها من الاوصاف المذكورة للحروف في مظانها فيمكن ان يكون المرجح تحقق المناسبة
على هذا الوجه بأن دعى الواضع في وضع الالفاظ بازاء المسميات المناسبة الحاصلة بينها وبين
الالفاظ باعتبار صفات حروفها التي تركب منها كالقضم بالقاف الذي هو حرف رخو لكسر الشئ من
غير ان يبين والقصم بالقاف الذي هو شديد لكسر الشئ حتى يبين وباعتبار هيئاتها الحاصلة من
تركيب الحروف كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان والحيدى لما في مسماهما من الحركة وكذا باب
فعل بضم العين مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة لأن الضم يفتقر في حصوله الى انضمام
الشفتين والتزامهما فناسب ان يكون مدلوله مضموما مع الشخص اي لازما له وهكذا وفي كلا الوجهين
المذكورين لاثبات الترجيح نظر **اما في الاول** فمن وجوه يظهر اكثرها مما سلف لان ذلك موقوف على
تحقق الطبائع للالفاظ والمسميات والمناسبة بينهما وقد عرفت الحال لا سيما في الثالث و[illegible]
ذلك مناسبة شئ واحد للنقيضين او الضدين **وايضا** ان التردد في المناسبة بين كونها مقتضية

يلزم الدلالة مما لا وجه له لأن العلم بالمناسبة اما ان يكون محققا ام لا فعلى الأول يلزم الاستغناء
كاشفة ما كانت المناسبة فيثبت الدلالة وعلى الثاني وان لم يتحقق الانتقال لكن ليس كذلك لاختلاف
المناسبة بل لانتفاء شرط الدلالة وهو العلم بالمناسبة الثاني انه يتوجه عليه ايضا ظهور ما تقدم
انه يلزم فوات الحكمة الموجبة لتركيب الالفاظ لكون الاطلاع على المناسبة الذاتية في جميع
متعسرا بل متعذرا فلا يمكن الوضع لتوقفه على العلم بالمناسبة لانا نقول ان ذلك فيما نحن فيه
انما تم في حق غير الله سبحانه واما بالنسبة اليه فلا كما لا يخفى واما في الثاني فلعدم المراده في جميع
الالفاظ المستعملة في لغة واحدة فضلا عن المراده في جميع اللغات فالصواب ان يقال ان امتناع الترجيح
من غير مرجح يستدعي ان يكون الوضع لمرجح وعدم العلم به في جميع الالفاظ لا يقتضي عدمه كما لا
يخفى وبالجملة انه لما ثبت فساد القول بالدلالة الذاتية تعين الدلالة الوضعية ولما امتنع الترجيح
من غير مرجح علم افتقار وضع اي لفظ كان لمسماه الى مرجح وغاية ما في الباب عدم العلم به في جميع
الالفاظ وهو غير مضر الا اذا كان مستلزما لانتفائه في نفس الامر او كان تحققه مستلزما للعلم به
لكن ليس على شيء منهما دليل ولا على احد منهما سبيل في المقام الثاني في تفسير الوضع وما يترتب عليه من
الفوائد اعلم انك قد عرفت مما اسلفناه في المقدمة ان الوضع المخصص بالحقائق تعيين اللفظ
للدلالة على المعنى لذاته والمشترك بينها وبين المجازات تعيينه للدلالة على المعنى من غير ان يقيد
بالذات وهذا وان مر الكلام فيه في المقدمة بحيث يشمل التعيين للمنقولات المخصصة ايضا
لكنا اعدناه هنا للتنبيه على فائدتين الاولى في تفسير الدلالة فنقول لما كانت الدلالة ماخوذة في
تعريف الوضع ينبغي التعرض لها فنقول انها مفسرة في المشهور بكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم
بشيء اخر اي كلما يحصل العلم به يلزم العلم بشيء اخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول ويرد
على عكسه انواع المجازات لانها ليست بهذه المثابة لعدم حصول الاستفادة منها عند انتفاء
القرينة فلا يصدق لها بحيث كلما يحصل العلم به يحصل العلم بشيء اخر بل الحقائق ايضا لو
ان العلم بالمدلولات منها انما يلزم عند العلم باوضاعها لا مع عدمه فلا يصدق الكلية المذكورة
واجاب المحقق الشريف عن الاول بانه ثم ذلك بان التعريف المذكور في باب الميزان والدلالة المعتبرة عندهم

في تفسير الدلالة وما يتوجه عليه من المناقشة

ماكان

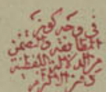
ماكانت كلية وانما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة فاصحاب هذا الفن لا يحكمون
هذا اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف اصحاب العربية والاصول فخروج المجازات غير مضر بل لازم ويتوجه
عليه ان التعريف المذكور قد اثبت عليه ائمة العربية والاصول في كتبهم وظاهرهم الارتضاء بذلك
وتطابق الاصطلاح هنالك وحيث ما كانت الدلالة متحققة عندهم في المجازات ينتقض عكس الحد
عنه وهو انقد من الايراد على انه بعد تسليم فهم المعنى من اللفظ ولو كانت بواسطة القرينة لا وجه لا
الدلالة فيبقى الاشكال ولو سلمنا اختصاص الحد باصحاب الميزان مع ان اعتبار الكلية يوجب الانتقاض
بالنسبة الى الحقيقة ايضا كما عرفت فلا وجه لتخصيصه بالالفاظ المجازية وجعل العموم منوطا بالعلم
كما يمكن في الحقيقة كذا يمكن جعله منوطا بالعلم بالقرينة في الالفاظ المجازية ويمكن الجواب اما اولا
الدال في المجازات اللفظ مع القرينة فظاهر اذ العلم بالدال ح انما يكون مع تحقق القرينة لا مع انتفائها و
لا يتخلف الدلالة وانما التخلف في صورة انتفائها وهناك لم يتحقق العلم بالدال بل بجزئه فلم يتحقق موضوع
بتحقق العلم بالدال فيها مع انتفاء الدلالة واما على التحقيق من كون الدال على المجازية اللفظ بشرط القرينة
على ما اسلفناه بانه فلان الدال عليها ليس اللفظ مطلقا بل في حالة الاقتران بالقرينة فعند التجرد عنها لا
يكون العلم بالدال على المعنى المجازي بل على المعنى الحقيقي ولذا يحصل الدلالة بالنسبة اليه وقد عرفت ان المراد
بالشيء في قولهم كون الشيء وانما عدل عنه اليه لئلا يلزم الدور على انه يمكن ان يقال ان اصل الايراد مما لا
وجه له لان قولهم الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر انما كون الشيء بالحيثية المذكورة
وحيث ما لم يكن الشيء بتلك الحيثية لم يتحقق الدلالة وتلك الحيثية في الالفاظ المجازية عند الاقتران
بالقرينة لا مطلقا فلا وجه للايراد بعدم الدلالة عند عدم التحقق بالحيثية المذكورة ان قلت انه يمكن
يمكن الجواب ايضا عن اصل الايراد بما تقدم من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم بناء على
ان الدال على الملزوم دال على اللازم فيلزم الدلالة على المعنى المجازي ولو عند انتفاء القرينة وارادة
المعنى الحقيقي وانما المتوقف على القرينة ارادة المعنى المجازي لا الدلالة عليه والا لما كان لهذا الكلام
وجه والمعتبر في حد الدلالة العلم بالمدلول لا لكونه مرادا قلنا ان الحكم بدلالة الملزوم
على اللازم انما يصح اذا كان الملزوم بينا بالمعنى الاخص اي يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم

مع كلام فيه ايضا وليس المراد من اللزوم المفهوم من قولهم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم
هذا المعنى قطعا وكيف مع ان كثيرا من المعانى المجازية لا يخطر بالبال اصلا عند تعقل المعانى الحقيقية
فضلا عن كفايته لتعقلها وفهمها ولا تخرج اكثر المجازات عن كونها مجازات ولكان الدال على
المعانى المجازية اصل اللفظ من غير مدخلية للقرينة فى الدلالة لا على وجه المعية والحال انهم مضافا
الى العيان قاموا على خلافه بل المراد اللزوم فى الجملة كما سيجيئ اليه الاشارة ولقائل ان يقول ان
جميع ذكر لا يكفى بحسم مادة الايراد لان مقتضى قولهم كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بالآخر
العلم بنفس ذلك الشيء من غير اعتبار امر آخر يكفى للعلم بالمدلول وليس الامر فى شيء من المجازات كذلك
وان قلنا ان الدال فيها اللفظ بشرط القرينة لا بمجموعهما لوضوح مدخلية العلم بالقرينة ايضا فى
فلا يصح الحكم بكفاية نفس العلم بالدال فى العلم بالمدلول كما لا يخفى ويمكن الجواب عنه بانه قد ظهر
مما سبق ان الدال فى المجازات اللفظ فى حالة الاقتران بالقرينة ففى حالة العلم باللفظ والقرينة يكفى
نفس العلم باللفظ للعلم بالآخر فتأمل ويرد ان المراد من قولهم ان الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم
العلم بالآخر اعم من ان يكون من غير اعتبار امر آخر كما فى الحقائق او معه كما فى المجازات وبالجملة عرف الكل
يظهر مما تقدم من ان المراد ان الدلالة كون الشيء بالحيثية المذكورة وحيثما لم يكن الشيء على تلك الحيثية
لم تتحقق الدلالة وتلك الحيثية فى الالفاظ الحقيقية عند العلم باوضاعها او نقول ان المراد ان الدلالة
كون الشيء بحيث يلزم من العلم به عند العلم بالآخر كما تقدم فى المجاز وبالجملة فليس المراد من اللزوم المأخوذ
فى حد الدلالة اللزوم العقلى البين بل اللزوم فى الجملة فلا ينافيه الافتقار الى العلم بالوضع والعلاقة
وربما قيل احترازا عن الحذر والتصحيح ان يؤخذ فى تعريفها هو كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر
عند العلم بالعلاقة وفيه ما لا يخفى لاستلزامه خروج الدلالة المتحققة فى الحقائق لان العلم بالعلاقة
مما لا معنى له بل فى المجازات ايضا اذ كفاية العلم بالعلاقة فى دلالة الالفاظ المجازية ممنوعة الا اذا
فسرت العلاقة بحيث يشمل الوضع والقرينة فيؤول الى ما ذكر مع ارتكاب مخالفة الظاهر وامكان اداء
هذا المعنى من غير تغيير فى الحد المشهور على ما مر **ما الثانية** فى تقسيم الدلالة الى اقسامها الثلثة المشهورة
اعلم انك قد عرفت مما تقدم ان الدلالة لكونها من الامور الممكنة لا بد لها من مقتض وذلك المقتضى اما

الوضع بانه لما وضع اللفظ وعين بازاء المعنى يلزمه الانتقال منه اليه للعالم بالوضع او الجزئية اى
كون المعنى جزءا للموضوع له بناء على ان الفهم الكل مستلزم لفهم الجزء فالانتقال الى الكل لا يمكن من غير
انتقال الى الجزء او اللزوم اى كون المعنى لازما للموضوع له بناء على ان فهم الملزوم وتعقله يستلزم فهم
اللازم فدلالة اللفظ اما بالنسبة الى الموضوع له او جزئه او لازمه وهى مسماة فى الاول بالمطابقة
لموافقة اللفظ للمعنى من قولهم طابق النعل بالنعل وفى الثانى بالتضمن لكونها فى ضمن الموضوع
له وفى الثالث بالالتزام لكونها فى لازمه فالمطابقة دلالة اللفظ على المعنى بتوسط وضعه له
من حيث انه وضع له والتضمن دلالته عليه بتوسط جزئيته للموضوع له والالتزام دلالته عليه
بتوسط لزومه له والكلام فى انتقاض كل من الاقسام بالآخر فى اللفظ المشترك بين شيء وجزئه
ولازمه وكذا دفعه مشهور وفى الكتب والالسنة مذكور فتركه الالتفات اليه محبوب لان وضع
كتابنا هذا من خفى الطاف الله تعالى ليس فى مبتذلات الاوهام بل فيما لا التفات له الافهام وانما الكلام
هنا فى امور **الاول** ان الاقسام المذكورة للدلالة هل هى باسرها من الدلالة اللفظية الوضعية او لا
بل بعضها كذلك وبعضها عقلى فيه خلاف والمشهور وكانه مما اطبق عليه علماء الميزان الاول وذهب
بعض علماء البيان الى ان الاول وضعية والاخيرتين عقلية وابن الحاجب الى ان المطابقة والتضمن
من الدلالة اللفظية الوضعية بخلاف الدلالة الالتزامية فانها غير لفظية بل عقلية لكن لا يذهب عليك
ان من قال بالوضعية يدعى استقلال الوضع فى الافادة وانتفاء الواسطة مما عدا الوضع فى دلالة
اللفظ على المدلول فى التضمن والالتزام ولا ان من قال بالعقلية ينكر مدخلية الوضع فى الدلالة
كما فى دلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على اللافظ لظهور فسادهما **الثانى** ان
الاستقلال الوضع وكفايته فى الافادة انما هو بالنسبة الى الموضوع له ومعلوم انتفاؤه فى
غير الدلالة المطابقية لما عرفت من ان التضمن والالتزام دلالة اللفظ على جزء الموضوع له
ولازمه والتغاير بين الجزء والكل واللازم والملزوم بين ولو فرض ثبوت الوضع بالنسبة الى الجزء
واللازم ايضا لم تكن الدلالة بالنسبة الى هذا الاعتبار تضمنية ولا التزامية بل مطابقية **واما ثانيا**
فلانه لو لم يكن للوضع مدخلية فى التضمن والالتزام لزم انتفاء الدلالة فيهما والثانى باطل لظهور

امتناع فهم الكل والملزوم من غير فهم الجزء واللازم اما الشرطية فلانه بناء على فساد القول
الثاني اعني ان المقتضي في دلالة اللفظ على المعنى في الوضع وحيثما لم يكن له مدخلية لا على وجه
الاستقلال ولا في الجملة يكون الموجب منتفيا وانتفاء الموجب يلزمه انتفاء الموجب بل
القائل بالوضعية يدعي المدخلية بمعنى ان اللفظ لما دل على الكل والملزوم بوضعه لهما لزم ان يكون
الانتقال الى الجزء واللازم لذلك فيكون دلالة اللفظ على المدلول المطابقي بالوضع من غير واسطة
وعلى المدلول التضمني والالتزامي معها لان الوضع مما يتوقف عليه فهم الكل وكلما يتوقف عليه لازم
الجزء لكونه جزء له والوضع مما يتوقف عليه فهم الجزء لكونه جزء الكل فهم الجزء متوقف على
الوضع بواسطة توقف فهم الكل عليه وكذلك الحال في فهم اللازم فالدلالة الوضعية عندهم ما كان
بمعونة الوضع اعم من ان يكون من غير واسطة او معها والقائل بالعقلية لا ينكر المعنى المذكور من مدخلية
الوضع في التضمن والالتزام بل يدعي ان الوضعية ما كان للوضع من غير واسطة فيلزم التعميم في العقلية
بحيث يشمل الدلالة التضمنية والالتزامية ايضا ففي الحقيقة ان الاختلاف في هذا المقام يرجع الى الاختلاف
في الاصطلاح ومن الامور المشهورة انه لا مشاحة في الاصطلاح اذ لكل احد ان يصطلح بما شاء
ان قلت ان المستفاد من التقسيم المذكور للدلالة اللفظية فان كان الالتزام مثلا عقلية يلزم ان يكون قسيم
الشيء قسما له قلنا ان المقتضي في دلالة اللفظ على المعنى اما الوضع والعقل كما في التضمن والالتزام بناء
على ما عرفت من حكم العقل بان الانتقال الى الكل يستلزم الانتقال الى الجزء والى الملزوم يستلزم الانتقال
الى اللازم فالدلالة في الاول يسمى الدلالة اللفظية الوضعية وفي الثاني الدلالة اللفظية العقلية
فالحكم بان التضمن والالتزام من الدلالة العقلية بالمعنى المذكور لا ينافي جعل المقسم فيهما الدلالة
اللفظية نعم يتوجه ذلك بالنسبة الى ما ذهب اليه ابن الحاجب حيث صرح بان الدلالة الالتزامية
غير لفظية ثم لا يمكن ان يقال ان دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى خارجه
التزام اذ الحكم بكون اللفظ دالا على الخارج مع كونها غير لفظية مما لا يستقيم الآن يقال المقسم
مطلق الدلالة اللفظية او ان الدلالة اللفظية في المقسم هي ان ينتقل الذهن من اللفظ الى
المعنى ابتداء اي بلا واسطة بمعنى يخرج الالتزام لان الانتقال الى اللازم فيه بواسطة فهم الملزوم

الذي



الذي وضع اللفظ بازائه ويراد من الدلالة اللفظية في المقسم اعم منه اي ما ينتقل اليه بواسطة
اللفظ سواء دل عليه ابتداء او بواسطة دلالته على ملزومه ثم اعلم انه قد ظهر مما ذكر وجه القول
بكون الدلالات الثلث لفظية وكذا القول بكون التضمن والالتزام عقلية واما الكلام فيما ذهب
اليه ابن الحاجب من كون المطابقة والتضمن لفظية وكون الالتزام عقلية فنقول الوجه في ذلك هو
ان الدلالة اللفظية عنده كون اللفظ بحيث ينتقل الذهن منه الى المعنى ابتداء اي بلا واسطة معنى
يخرج من ذلك هو الالتزام فقط لما عرفت من ان فيه انتقالا من الملزوم الى اللازم اي الذهن ينتقل عند
ملاحظة اللفظ الى الملزوم ثم الى اللازم فالانتقال الى اللازم بواسطة الانتقال الى الملزوم فهما
انتقالان متغايران بخلاف التضمن فان الدال على الكل دلالته على الكل عين الدلالة على الجزء فلا
ولا مغايرة بينهما الا بالاضافة والاعتبار فهي بالنسبة الى الكل يسمى مطابقة والى كل واحد من الجزء
يسمى تضمنا فليس فيه الا انتقال واحد اذ يفهم من الكل صورة وحدانية اجمالية يحللها العقل في طرف
الى اجزائه الاترى انك اذا سمعت من لفظ الانسان معناه حصل في ذهنك صورة وحدانية
يحل بتحليل العقل الى امور يكون دلالة اللفظ الانسان عليها في ضمن دلالتها على تلك الصورة وفهمها
في ضمن فهمها فكما يكون الانتقال الى تلك الصورة الوحدانية الصالحة لان يكون مبدء التفاصيل
ابتداء بالمعنى المذكور كذلك الانتقال في كل من تلك الامور ولذا عد التضمن من الدلالة اللفظية
بالمعنى المذكور كالمطابقة دون الالتزام وهنا اعتراض من وجوه الاول ان الحكم بان الانتقال
في الالتزام الى الملزوم اولا ثم الى اللازم غير صحيح على الاطلاق لان دلالة العمى على البصر بالالتزام مع ان
دلالته عليه متقدمة على الدلالة على العدم المضاف الى البصر كما صرح به شارح المطالع والمحقق
الشريف وغيرهما لانه موضوع للعدم من حيث اضافته الى البصر فالقيد داخل في الموضوع له



وكذلك الحال في الكوسج فان دلالته على اللحية متقدمة على الدلالة على العدم المضاف الى اللحية
وتعقل الطرفين متقدم على تعقل النسبة الثاني ان دلالة العمى على البصر بالتضمن لا بالالتزام كيف
مع ان بين العمى والبصر تعاندا فكيف يكون احدهما ملزوما والاخر لازما ثالثا نقول مدلول العمى كما
عرفت العدم المضاف الى البصر بان يكون الاضافة داخلة في مدلوله لا العدم والبصر فلا يكون

البصر جزء المدلول العمى بل خارج عنه فلا يكون دلالته عليه بالتضمن والتنافي بينهما انما
هو في الخارج واللازم منه انتفاء اللزوم الخارجي بينهما وهو لا يستلزم انتفاء مطلق اللزوم
ضرورة ان انتفاء الاخص غير مستلزم لانتفاء الاعم فنقول ان التنافي بينهما خارجي واللزوم ذهني
والثاني ان ما تقدم لا يصلح وجها لجعل التضمن من الدلالة اللفظية بالمعنى المذكور اذ الانتقال الى الاجزاء
المحللة بعد ان يحلل المعنى المحلل فيه فيكون الانتقال الى المعنى التضمني بعد الانتقال الى المعنى المطابقي كما في
فلا يكون الانتقال الى المعنى التضمني ابتداء والثالث انه على تقدير تسليم اتحاد الدلالة في التضمن والمطابقة
وان الحاصل في الذهن صورة وحدانية صالحة لان يكون مبدا للتفاصيل انما يصح في اللفظ واما في
المركب كغلام زيد فلا لوضوح ان فهم بعض الاجزاء المركب ضم الجزء الآخر معه فهم الكل فيه انما يحصل
بصور متعددة متمايزة متعاقبة فلا يمكن ان يقال ان دلالة التضمن والمطابقة متحدة بالذات ومختلفة
بالاعتبار بل بتغير اللفظية بما ذكر يستلزم وان لا يكون دلالة الالفاظ المركبة على معانيها المطابقية دلالة
لفظية لان الانتقال الى الكل بواسطة الانتقال الى الجزء فلا يصدق على الانتقال الى الكل انه
الى المعنى ابتداء والجواب اما عن الثاني فلان الانتقال الى الصورة الوحدانية يستلزم الانتقال الى
اجمالا لا بعين ذلك الانتقال لا بانتقال آخر فكما يكون الانتقال الى الصورة ابتدائيا فكذلك الانتقال
الى اجزائها من هذا الاعتبار يسمى الدلالة بالنسبة اليها تضمنية واما تحليلها الى تلك الاجزاء فانما هو
التفات تفصيلي الى الامور المفهومة على الاجمال لا انه التفات مستانف الى امور غير ملتفت اليها
ونظير ذلك في المحسوسات مشاهدة وردة واحدة ذات اوراق متكثرة دفعة واحدة ولا شبهة ان المشاهدة
الى مجموع الورد واجزائها واحدة فاذا نسبت المشاهدة الى الورد يسمى مشاهدته واذا نسبت الى الجزء
مشاهدته وكذلك الحال في المطابقة والتضمن من حيث الفهم والانتقال واما عن الثالث فلان التضمن على
ما قدمناه وصرحوا به ايضا دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق
لا دلالة جزء اللفظ على جزئه فعلى هذا نقول ان المركب له وضع تركيبي ولمفرداته وضع افرادي
ووضعه التركيبي يستدعي افادته المعنى التركيبي كما يكون وضع مفرداته مستدعيا لافادتها المعاني الافرادية
وفهم بعض الاجزاء في المركب قبل فهم الجزء الآخر تصور متعاقبة متمايزة وان كان مسلما لكنه انما هو

المفردات باوضاعها ودلالتها عليها الا دلالة المركب من حيث انه مركب عليها ومعلوم ان تلك الدلالة
مطابقية بالنسبة الى المفرد الذي هو جزء المركب لا تضمن بالنسبة الى المركب والتحقق دلالة الجزء
على معناه لا دلالة المركب من حيث هو مركب على جزء معناه والتضمن بالنسبة الى المركب متوقف عليه
وهو دلالة الجزء على معناه لا يكفي لتحقق التضمن بالنسبة الى المركب وما يكفي هو دلالة المركب على
جزء معناه غير متحقق وبالجملة المقصود ان التضمن دلالة اللفظ على الجزء الموضوع له والمركب من حيث
هو ليس له دلالة على اجزاء المفهوم متعاقبة بل الدال عليها اجزاؤه وهو ليس بتضمن بالنسبة الى المركب
فيعلم منه ان الانتقال الى المعنى التركيبي ابتدائي اذ ليس للفظ المركب من حيث هو دلالة على جزئه
يحصل الانتقال منه اليه اولا ثم منه الى المعنى التركيبي كما عرفت فلا انتقاض واما الاول فهو
ولا اختصاص له بالعمى بل يرد الانتقاض ايضا بالنسبة الى المتضايفين فان كل واحد من المتضايفين
لازم للآخر مع ان تعقلهما في ان واحد وليس تعقل الملزوم سابقا عن تعقل اللازم الا ان يخصص
التعريف بما اذا لم يكن فهم الملزوم متوقفا على فهم اللازم وفي كل من العمى والمتضايفين يكون الامر كذلك
والامر الثاني في ان حصر الدلالات في الاقسام المذكورة غير صحيح لان اللفظ المشترك كالعين مثلا اذا دل
على جميع المعاني مع ان هذه الدلالة غير مندرجة تحت شيء من الاقسام الثلاثة اما المطابقة والتضمن فلان
اللفظ موضوع لكل واحد من تلك المعاني لا للمجموع فلا يكون المجموع كل الموضوع له ولا جزءه واما الالتزام
فلعدم لزومه للموضوع له وايضا اذا فرض وضع لفظ لهذا مثلا للمتضايفين كالابوة والبنوة يكون
دلالته على مجموع الجزئين بالمطابقة وكل جزء يستلزم الآخر لامتناع تعقل البنوة من دون الابوة و
بالعكس فكل واحد منهما يفهم بواسطة لزومه للآخر فلا يكون تضمنا لعدم اعتبار الجزئية ولا التزاما
لعدم الخروج هذا ملخص ما اورده بعض الاعلام في هذا المقام ويمكن الجواب اما عن الاول فلان
النقض انما كان متوجها اذا فهم مجموع المعاني بصورة وحدانية لثبوت الدلالة بالنسبة اليها مع عدم
اندراجه تحت شيء من الاقسام مما ذكر لكن الامر ليس كذلك بل المفهوم كل واحد والدلالة بالنسبة اليه
مطابقة لكونه تمام ما وضع له بالنسبة الى وضعه وفهم كل واحد يستلزم حضور الجميع في الجملة ملتفت
اليه اجمالا لكن هذا الالتفات من جهة حضور الجميع لدلالة اللفظ على كل واحد لا لدلالته عليه

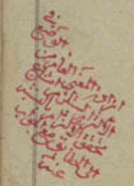
فتأمل وتمّا الثاني فانه لا شبهة في ان اللفظ الدال على المجموع دال على الاجزاء والا لما تحقق دلالته مراد
على المجموع وانكار ذلك مكابرة نعم لو اورد السؤال على نحو آخر لكان له وجه والظاهر انه
المورد وان كان في عبارته قصور عن افادته بأن يقال ان كل لفظ موضوع للمتلازمين له دلالتان
على كل منهما احديهما باعتبار الجزئية ولا كلام في ذلك لاندراجها بهذا الاعتبار تحت التضمن
والاخرى باعتبار لزوم كل منهما للآخر وهذه الدلالة غير مندرجة تحت شيء من الاقسام المذكورة لما
سلف مضافا الى ان الالتزام الدلالة على الخارج اللازم للموضوع له وههنا يكون اللازم لازما جزء
الموضوع له الا ان يوجه اندراجها تحت الالتزام بأن يكون المراد من الخروج المعتبر فيه عدم حيثية العينية
والجزئية فان المدلول في تلك الدلالة وان كان جزءا لكن الدلالة ليست باعتبار الجزئية بل باعتبار
اللزوم لكنه مع ما فيه من شدة مخالفته للظاهر بل عدم امكان ارادته في كثير من كلماتهم لا يندفع
معه العلاوة المذكورة من ان الالتزام الدلالة على اللازم للموضوع له لا الجزء ويمكن الجواب بان الانتقال
الى اللازم انما هو من الجزء وهو يستدعي ان يكون ذلك دلالة التزامية بالنسبة الى الجزء لا بالنسبة الى اللفظ
الموضوع لمجموع المتلازمين وهو مسلم ولا ضير فيه اصلا لكونه انتقالا الى الخارج اللازم للموضوع له
فتأمل وتمّا الثالث فان دلالة الالفاظ المجازية على المعاني المجازية هل يكون من دلالة الالتزام او المطابقة
فيه خلاف بين الاعلام فالظاهر من المحقق العضدي الاول لانه حكى اعتبار اللزوم الذهني في دلالة
الالتزام عن قوم ثم قال ويرد عليهم انواع المجازات حيث ان مقتضاه ان كون الدلالة في المجازات التزاما
مسلم واعتبار اللزوم الذهني فيه يستلزم خروجها عنه بناء على ان اللزوم الذهني هو ان يكون تعقل
الملزوم كافيا في تعقل اللازم وليس الامر في المجازات كذلك لان تعقلها موقوف على وجود القرينة
والثاني حكاه المحقق التفتازاني في مطوله عن الاكثر وفي كل منهما اشكال اما في الثاني فظاهر لان المطابقة
دلالة اللفظ على تمام الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير الموضوع له فلو كانت دلالة المجازات
مطابقة لزم اجتماع النقيضين واما في الاول فمن وجوه الاول ان دلالة الالفاظ المجازية لو كانت التزامية لزم ان
يكون الامر كذلك فيما اذا كان المعنى المجازي جزءا للمعنى الحقيقي ايضا اما الشرطية فظاهرة واما
بطلان التالي فلما تقدم من ان الالتزام دلالة اللفظ على الخارج اللازم للموضوع له والمعنى المجازي



فيما نحن فيه لم يكن خارجا بل جزءا له ومعلوم انه ليس بتضمن ايضا لما تقدم من ان التضمن دلالة اللفظ
على الجزء في ضمن الكل ومفهوم في ضمن تضمنه وانهما متحدة مع المطابقة ذاتا ومختلفة اعتبارا
وفيما نحن فيه ليس كذلك لوضوح انفهامه مستقلا ومخالفة تلك الدلالة للدلالة على المعنى الحقيقي
وكيف لا مع ان احديهما غير متوقفة على القرينة والاخرى متوقفة عليها لا يقال ان الانتقال من
اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا الى الموضوع له ثم بعد الالتفات الى القرينة الصارفة ينتقل
الى المعنى المجازي فعلى هذا يكون الانتقال من اللفظ المستعمل في الجزء اولا الى الكل فيصدق على الجزء انه
مفهوم في ضمن الكل بعين دلالة الكل لانا نقول ان هذا وان كان مسلما لكن الكلام ليس في تلك الدلالة
بل في الدلالة المستقلة على الجزء والجزء المفهوم مستقلا بمعونة القرينة فتأمل لا يقال ان القرينة انما
هي لكون المعنى المجازي مرادا الا لكونه مدلولا لان اختلافهم في ان الدال في المجازات هل اللفظ
بشرط القرينة او مع مكذب لذلك كما لا يخفى على المتأمل والثاني ان جمعا من المحققين كالمحقق
التفتازاني وغيره استدلوا على عدم توقف الدلالة على الارادة بان المعاني التضمنية والالتزامية
غير مرادة مع انها مدلول عليها وهذا انما يتم اذا كانت المعاني الالتزامية مفهومة بواسطة
فهم الملزوم الذي هو المراد من الكلام لا المعنى الالتزامي ومعلوم ان المراد من الالفاظ المجازية
المعاني المجازية لا الحقيقية اذ الكلام ليس الا في ذلك فتأمل والثالث هو ان دلالة الالفاظ المجازية
لو كانت التزامية لزم عدم استلزام الالتزام للمطابقة والتالي باطل لاطباقهم ظاهرا على ان كلا
من التضمن والالتزام مستلزم للمطابقة اما الشرطية فلما تقدم من ان المجاز غير مستلزم
للحقيقة وفيه تأمل اذ المطابقة دلالة اللفظ على تمام الموضوع له والحقيقة اللفظ المستعمل فيما
وضع له والمذكور في بيان الشرطية انما يتم اذا كان دلالة اللفظ على معنى غير منفكة عن استعماله فيه
او عدم الاستعمال مستلزما لعدم الدلالة لكن ليس على شيء منهما دليل ولا على احدهما سبيل فيمكن
ان يكون اللفظ المستعمل في غير الموضوع له دالا على ما وضع له مع عدم استعماله فيه ابدا فهناك
يتحقق المطابقة مع انتفاء الحقيقة فلا يكون انتفاء الحقيقة مستلزما لانتفاء المطابقة
فلا يتم الرابع ويمكن ان يوجه بانها ان مقتضى استلزام الالتزام للمطابقة مثلا انه كلما تحقق الاولى

المحقق الثاني وعلى تقدير ان يكون دلالة المجازات على معانيها المجازية التزاما لا يلزم ان يكون
كذلك لجواز ان يكون المجاز مقترنا بالقرينة المعينة للمراد بحيث يحصل الانتقال الى المعنى المجازي
من غير ان يحصل الانتقال الى المعنى الحقيقي نعم يكون الالتزام متحققا مع انتفاء المطابقة فما على
فالحق ان دلالة الالفاظ المجازية مطابقة والمناقشة المذكورة على تقدير ها مدفوعة بحمل
الوضع المعتبر فيها على المعنى العام وهو على ما سلف مرارا تعيين اللفظ للدلالة على المعنى مطلقا
فعلى هذا كما يتحقق كل من التضمن والالتزام بالنسبة الى المعنى الحقيقي كذا يمكن تحققهما بالنسبة
الى المعنى المجازي ايضا بان يكون المعنى المجازي مركبا او ملزوما فيكون دلالة ذلك المجاز على الجزء تضمنا
وعلى اللازم التزاما والعبارة المحكية عن المحقق العضدي مما لا يعتنى به بعد ما تبين فسادها على انه يمكن
ان لا يكون المراد منها ما سلف بل يكون المراد ان المعاني المجازية مدلولات التزامية بالنسبة الى المعاني
الحقيقية لما اشتهر بينهم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فعلى هذا يكون المعاني المجازية
باسرها لوازم للمعاني الحقيقية فلو كان المعتبر في الالتزام اللزوم الذهني لزم خروج المعاني المجازية عن
كونها مدلولات التزامية لعدم لزوم تعقلها من تعقل المعاني الحقيقية بانفسها بل بمعونة القرينة فعلى
هذا لزم ان يكون دلالة الالفاظ المجازية عند استعمالها في المعاني المجازية وارادتها منها لا المعاني الحقيقية
التزاما لوضوح ان المعنى الواحد قد يكون مدلولا التزاميا في وقت ومطابقة في اخرى وبالعكس باعتبارات
مختلفة **ايراد وتخليص** اعلم انه يتوجه في المقام اشكالان **الاول** انه على تقدير ان لا يكون دلالة الالفاظ
المجازية على المعاني المجازية التزاما ينتقض طرد حد الالتزام بدخول تلك الدلالة فيه اذ يصدق عليها
انها دلالة اللفظ على الخارج اللازم للموضوع له **والثاني** ان الحكم بكون الدلالة في المجازات
مطابقة بناء على ما تقدم من ان المطابقة دلالة ابتدائية اي بلا واسطة معنى وهنا ليس كذلك
لان الانتقال الى المعاني المجازية كثيرا ما يكون بعد الانتقال الى المعاني الحقيقية فلا يكون الا
اليها ابتدائيا بالمعنى المتقدم ويمكن الجواب عن الاول من وجهين **الاول** انا لا نسلم انه يطلق
الدلالة على الخارج اللازم التزاما بل فيما اذا كان الخارج غير مراد ومفهوما بواسطة الملزوم المراد
ومعلوم ان الكلام في المعاني المجازية فيما اذا كان اللفظ مستعملا فيها ومرادة بخصوصياتها وكما





في مقام التقسيم حيث لم ينبهوا على ذلك لعدم كون القصد هناك تعريف الدلالات حتى يبالغ في
ذكر القيود بل المقصود تقسيمها الى جميع الاقسام المذكورة بحيث يشعر بالتعريف في الجملة وما ذكره في نهايات
الحاجة اليه ورد على من زعم اعتبار الارادة في الدلالة على ما سلف قرينة على ذلك وايضا ذكر في كثير من الكتب
التضمن دلالة اللفظ على جزء الموضوع له مع ان مطلق الدلالة على الجزء ليس من التضمن في شيء بل انما كانت
تضمنا اذا كان الجزء غير مراد بخصوصه ومفهوما في ضمن فهم الكل المراد كما عرفت **ولهذا** يؤولها التضمن
لكونها في ضمن الدلالة على الكل ومنه يظهر الحال في الالتزام **والثاني** انك قد عرفت مما اسلفناه ان
الوضع المأخوذ في المطابقة الوضع بالمعنى العام فبالمقايسة يظهر ان الامر في كل من التضمن والالتزام
ايضا كذلك **فعلى هذا** نقول انا لا نسلم انه يصدق على دلالة المجازات على المعاني المجازية انها دلالة
اللفظ على الخارج عن الموضوع له المعنى المذكور لوضوح انها دلالة على الموضوع له بذلك المعنى كما يحكم
وانما يكون خارجا عن الموضوع بالمعنى الخاص المختص بالحقائق وليس الكلام فيه لكن يتوجه عليه انه لو كان
المراد من الوضع الذي اعتبر خروج المدلول الالتزامي عنه الوضع بالمعنى العام لامتنع تحقق الالتزام بالنسبة
الى المعاني الحقيقية لوضوح ان كل معنى لازم للمعنى الحقيقي يكون ذلك معنى مجازيا بالنسبة اليه فيتحقق
فيه الوضع بالمعنى العام فلا يصدق في دلالة اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي على لازمه انه دلالة على الخارج
عن الموضوع له بالمعنى المذكور لكونه موضوعا له بالمعنى المذكور فيصدق عليك ما الزمت انفا من تحقق
الالتزام بالنسبة الى المعنى الحقيقي من ان المعاني المجازية مدلولات التزامية بالنسبة الى الالفاظ الحقيقية
فينحصر امكان الالتزام بالنسبة الى المعاني المجازية وفساده مما لا يعتريه شك وريبة ومنه يظهر فساد القول بما
تقدم من ان دلالة المجازات على المعاني المجازية مطابقة لان المعنى المذكور من شبه عليه الا ان يراد
من الوضع في حد المطابقة كلا المعنيين الخاص بالنسبة الى الحقيقة والعام بالنسبة الى المجاز لكن يلزم ح انما
الجمع بين معنيي المشترك او بين المعنى الحقيقي والمجازي ومع ذلك لا يندفع معه الانتقاض المذكور لما هو
مبني عليه او يراد من الوضع في حد المطابقة الوضع بالمعنى العام وفي حد الالتزام الوضع بالمعنى الخاص او كما
وهو تكلف وعدم اندفاع الانتقاض معها بكون الثاني منها مستلزما لاحد الامرين المذكورين على التقدير
الاول **ويمكن** ان يجاب عن ذلك بانا لا نسلم لزوم المفسدة المذكورة من امتناع تحقق الالتزام بالنسبة الى

المعاني الحقيقية على تقدير ان يكون المراد من الوضع في حدي المطابقة والالتزام الوضع بالمعنى العام لوضوح
عدم التنافي بين المعنيين للوضع لعدم منافاة العام للخاص لعدم انفكاكه عنه فعلى هذا نقول ان اللفظ
المستعمل في المعنى الحقيقي يصدق على دلالته عليه انها دلالة على تمام الموضوع له بالوضع العام لكن وضع
بالمعنى العام فيه في ضمن الوضع بالمعنى الخاص ومتحقق معه في الوجود ومتحقق بتحققه ودلالة الالتزام بالنسبة
الى كل معنى يكون الوضع فيه تابعا لوضع ذلك المعنى فلو كان ذلك المعنى معنى حقيقيا للفظ يكون الوضع
بالمعنى العام فيه ما كان متحققا بتحقق الخاص وموجودا بوجوده فالالتزام بالنسبة اليه دلالة اللفظ
على الخارج عن الموضوع له بالوضع بالمعنى العام الذي يكون متحققا فيه فلا ينافي ثبوت الوضع بالمعنى العام
الذي لم يكن كذلك بالنسبة الى اللازم **فعلى هذا** لا يلزم من انتفاء مطلق الوضع بالمعنى العام في المعاني
الالتزامية مطلقا بل اللازم انتفاء الوضع بالمعنى العام المتحقق في ضمن الخاص والموجود بوجوده في المعنى
الالتزامي الذي يكون بالنسبة الى المعنى الحقيقي وانتفاء الوضع بالمعنى العام مطلقا في المعنى الالتزامي الذي
يكون بالنسبة الى المعنى المجازي فلا يلزم امتناع تحقق الالتزام بالنسبة الى المعاني الحقيقية مع كون المراد
من الوضع الذي اعتبر خروج المدلول الالتزامي عن الوضع بالمعنى العام فاندفعت المفسدة المذكورة مع عدم
لزوم الجمع بين المعنيين للمشترك او المعنى الحقيقي والمجازي لكن لم يندفع معه الانتقاض المذكور كما لا يخفى فكيف
يدفع بالجواب الاول فلا تغفل والجواب عن الثاني بان كون المطابقة دلالة اولية ليس من الامور الاتفاقية حتى يضر
في المخالفة وانما هو شيء ذكره بعض وكيف مع انه قد تقرر من المحقق التفتازاني في حكاية مطابقة المجازات
على انه يمكن ان يقال ان دلالة المجازات على المعاني المجازية ايضا ابتدائية بالمعنى المتقدم ثم ان حصل الانتقال
عند استعمال اللفظ مع انتفاء الملاحظة القرينة الى المعنى الحقيقي اولا ثم الى المعنى المجازي لكن لا يبعد ان
يكون ذلك مضرا بكون الدلالة على المجازي اولية اما على القول بان الدال على المعاني المجازية اللفظ مع القرينة
فظاهر اذ قبل ملاحظة القرينة وان انتقل الذهن الى المعنى الحقيقي لكن ليس ذلك من الدال على المعنى المجازي
بل من جزئه قبل العلم بالقرينة التي هي الجزء الآخر من الدال وبعد العلم بالمجموع وان حصل العلم بالدال
على المعنى المجازي لكن لا ينتقل الذهن الى المعنى الحقيقي اولا ثم بواسطته الى المعنى المجازي حتى لا يكون الانتقال
الى المعنى المجازي ابتدائيا كما لا يخفى واما على القول بان الدال اللفظ بشرط القرينة فكذلك لان الدال على المعنى

المجازي

المجازي ح ليس نفس اللفظ مطلقا بل مع ملاحظة القرينة فقبل الملاحظة ليس علم بالدال وبعدها لا
الانتقال الى المعنى الحقيقي اولا ثم بواسطته الى المعنى المجازي بل الانتقال ح الى المعنى المجازي فتأمل **ايراد**
تنبيه اعلم ان في المقام ايرادا آخر وهو ان ما تقدم من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وان اشتهر
فيما بينهم لكنه غير صحيح على وجه العموم والاطلاق بل انما يصح في قليل من انواعه وهو ما اذا كان اللفظ موضوعا
للملزوم واستعمل في اللازم كما في قولهم رعينا الغيث حيث يكون المراد منه لازمه وهو النبات واما في غيره
من الاقسام المتكثرة فلا كما لا يخفى وكيف مع انه قد يكون الحال في المجاز على عكس ما ذكر بان يكون اللفظ
موضوعا للازم واستعمل في الملزوم كما في قولنا امطرت السماء نباتا فهناك يكون الانتقال من اللازم الى الملزوم
فكيف يصح الحكم بان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم على الاطلاق وهذا لا دخل لكون الانتقال
في المجازات مطابقة في ذلك بل هو مؤكد ويفسد القول بانها التزام اذ الالتزام انتقال من الملزوم الى
اللازم وليس الامر في جميع المجازات كذلك كما عرفت والفارق مفقود **ويمكن** الجواب عن ذلك بان كل مجاز لا بد
له من العلاقة بينه وبين الموضوع له وقد عرفت فيما سبق ان العلاقة اتصال ما للمستعمل فيه بالموضوع
له والمراد بالمعتبر عند علماء العربية وهو اللزوم في الجملة ولعل المقدار المذكور في تعريف العلاقة يكفي
لتحقق هذا اللزوم وهذا مراد من قال ان مرجع جميع العلاقات الى اللزوم **والحاصل** ان اللزوم المعتبر في هذا
المقام اللزوم في الجملة وهو اعم من ان يفهم الخارج بمجرد حصول الموضوع له في الذهن او بعد الاطلاع و
التأمل في القرائن كما في المجازات **المقام الثاني** في الكلام الى اصل المطلب والبحث عن تحقيق المقصد وهو
الكلام في تعيين الواضع للحقيقة اللغوية اي الواضع للالفاظ بازاء معانيها الاصلية فنقول قد اختلف
الآراء والمذاهب في ذلك الى اقوال اربعة **الاول** توقيفية الجميع بمعنى ان الوضع في جميع الالفاظ من الله
تعالى وعلم العباد به انما هو بتوقيفه واعلامه سبحانه ولذا سمي هذا المذهب توقيفيا وهو المنقول عن ابي الحسن
الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء **والثاني** اصطلاحية الجميع اي الواضع في الجميع من الخلق
واحدا او متعددا فيكون اللغات على هذا التقدير من اصطلاحاتهم ولهذا يقال لها اصطلاحية اي اصطلاح من الخلق
لافتقادهم في امر معاشهم ومعادهم الى المحاورات والمخاطبات وذلك لانهم الانبيين الفاظ مخصوصة لمعان
معهودة وهو المحكي عن ابي هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين والوضع على هذا التقدير اما من واحد

في واضع اللغات

الاقوال في واضع اللغات

اهل كل لغة او من جماعة كذلك ثم الهموا على وضعها المعانيها او من واحد او جماعة بالنسبة الى كل اللغات
فان قلت لا شبهة على القولين انما يكون علم غير الواضع باللغات من اعلام الواضع وانما فرضنا الى القول
توقيفيا مع اشتراك مقتضى التسمية بينهما قلنا التوقيفية اللغوية وان اشتركت بينهما الا انها غير مقتضية
للتسمية في الاصطلاح لجريانه في تسمية التوقيف فيما اذا كان من قبل الشرع فالمحقق على القول الثاني
وهو مطلق التوقيف غير مقتضى للتسمية والمقتضى وهو التوقيف الخاص غير محقق والقول الثالث التوزيع
بان يكون بعض اللغات توقيفيا والآخر اصطلاحيا وارباب هذا القول قد افترقوا فرقتين بعضهم ذهب
الى ان القدر الضروري المفتقر اليه في تعريف الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وهو ما ذهب اليه
الاستاد ابو اسحق الاسفرايني على ما حكاه بعضهم لكن صرح جمع بان مذهبه في القدر المفتقر اليه في
التعريف هو ما ذكر واما الباقي فيحتمل الامرين من التوقيف والاصطلاح والفريق الآخر ذهب الى عكس
ذلك بان القدر المفتقر اليه في التعريف اصطلاحي والباقي توقيفي والقول الرابع التوقف في ذلك لعدم
ما يوجب العلم ببعضها معينا مع امكان الجميع عقلا وهو المحكي عن القاضي ابي بكر والغزالي والعلامة
في النهاية بعد حكايته عن جمهور المحققين والقول الاول عندي هو المختار والمستند في ذلك وجوه الاول قوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها وجه الاستدلال انه لا يجوز ان يكون المراد من الاسم في الآية ما هو المعروف بين
النحاة لانه عرف خاص حادث فلا يجوز ان يكون محملا لكلام الله سبحانه وايضا العلم بخصوص الاسم
المصطلح عليه عندهم لا يصلح ان يكون سببا لتفضيل ادم على الملائكة كما يقتضيه سوق الآية وكيف
ذلك مع ان من فوائد تعليم الاسماء استعمالها في المخاطبات والمحاورات والاقتصار بالاسماء في المحاورات
من غير الاستناد من الافعال والحروف مما يتعسر بل ربما يمكن دعوى تعذره بل المراد منه اما ما يفهم
في العرف العام وهو على ما صرح به جمع من المحققين كالفاضل البيضاوي وغيره اللفظ الموضوع
لمعنى او معناه اللغوي بناء على اشتقاقه من السمة اي العلامة او ما يعم الالفاظ وغيرها من انواع
من المعقولات والمحسوسات لبعد ان يكون العلم بخصوص اللغات سببا لتفضيله عليه السلم على الملائكة
على جميع التقادير يثبت المرام واعترض عليه من وجهين الاول بالنسبة الى لفظ التعليم تقريره ان
الاستدلال مبني على كون المراد من التعليم التفهيم وهو غير لازم لجواز ان يكون المراد منه الالهام

كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم فيكون المعنى والهم الله تعالى ادم بان يضع الاسماء
او الالفاظ اي اقدره على وضعها سلمناه لكنه غير مستلزم للمطلوب لجواز ان يكون تعالى علمها اصطلاح
عليه غيره قبل ادم ويستفاد من النصوص الواردة عن اهل الخصوص وجود الخلق في الارض قبل
ادم عليه السلام وقد روى علي بن ابرهيم في تفسيره في الصحيح او الحسن مثله عن مولنا الصادق
عليه السلام انه قال ان الله تبارك وتعالى امر الملائكة بالسجود لادم فدخل في امر الملائكة
ابليس وان ابليس كان مع الملائكة في السماء يعبد الله وكانت الملائكة تظن انه منهم ولم يكن
منهم فلما امر الله تعالى الملائكة بالسجود لادم اخرج ما كان في قلب ابليس من الحسد فعلم الملائكة
عند ذلك ان ابليس لم يكن منهم فقيل له عليه السلم فكيف وقع الامر على ابليس وانما امر الله
الملائكة بالسجود لادم فقال كان ابليس منهم بالولاء ولم يكن من جنس الملائكة وذلك ان الله
خلق خلقا قبل ادم وكان ابليس فيهم حاكما في الارض فعتوا وافسدوا وسفكوا الدماء
فبعث الله الملائكة فقتلوهم واسروا ابليس ورفعوه الى السماء فكان مع الملائكة يعبد الله
الى ان خلق الله تبارك وتعالى ادم والنصوص الدالة على وجود الجن والنسناس قبل
ادم كثيرة او علمه تعالى ما وقع من ولده بعده من الاصطلاحات واللغات لان المستقبل و
الحال والماضي بالنسبة اليه تعالى سواء والحاصل ان غاية ما يلزم بعد حمل التعليم على المعنى المذكور
ان يكون الاسماء مما علمه الله تعالى ادم عليه السلم وهو اعم من ان يكون من موضوعاته تعالى
او موضوعات غيره والعام لا دلالة له على الخاص فلا يثبت المرام وعلى تقدير تسليم ان يكون
الوضع مستندا الى الله تعالى انما يجدي اذا ثبت ان الاسماء التي علمها الله تعالى ادم عليه السلم
هي الاسماء المتداولة عندنا وانى لكم اثبات ذلك وكيف مع انه قد شاع وذاع حتى خرق الاسماع
ان اللغة العربية انما حدثت في زمان اسمعيل عليه السلم وان العرب من ولده ومعلوم ان النزاع
انما هو في الالفاظ المستعملة في هذه الازمان ويمكن الجواب بان حمل التعليم على ما ذكر مجاز و
في الاستعمال الحقيقة فلا يصار الى التجوز الا مع القرينة الصارفة وهي في المقام مفقودة وحمله
على الالهام في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس مع القرينة لا يوجب الحمل فيما نحن فيه عليه لوجود

ان التجوز لموجب لا بوجب مع انتفاء الموجب على الحمل على الالهام مطلقا غير مناف للمرام
ان يكون الله تعالى واضعا للالفاظ والتي موضوعة تعالى على ادم عليه السلام بالالهام وانما يكون منافيا
اذا كان التقدير والهم ادم ان يضع الاسماء فيتعدد التجوز والتجوز الواحد مرجوح بالنسبة الى
الممكن فيه ذلك فضلا عن التعدد فحمل التعليم على ظاهره اولى واما حكاية الاصطلاح السابق او اللاحق
فبعيد اما اولا فلبعد اسناد الله تعالى فضيلة ادم من الملائكة الى علمه بما اصطلح عليه غيره تعالى و
ما يؤكد ذلك واما ثانيا فلان التعليم في قول الملائكة فيما بعد ذلك في مقام الاعتذار سبحانك لا علم لنا الا
ما علمتنا الظاهر انه ليس فيه الاصطلاح السابق او اللاحق بل من الله سبحانه فالمناسب ان يكون فيما نحن
فيه ايضا كذلك كما لا يخفى واما ثالثا فلان الظاهر من سوق الاية ان العلم بالاسماء صار سببا لفضيلة
ادم من الملائكة كما مرت اليه الاشارة وستسمع من البيان مع بسط في العبارة فلو كان ذلك التعليم تعليما
سابق او لاحق يلزم ان يكون اهل ذلك الاصطلاح ايضا افضل من الملائكة لتحقق موجبه وهو غير صحيح فتامل
واما احتمال التغاير بين الاسماء التي علمها الله تعالى ادم عليه السلام وبين المتداولة بيننا فمدفوع
بالاصل وحكاية حدوث لغة العرب في زمان اسمعيل عليه السلام وان اشتهرت في الالسنة وصحح
بعض الاجلة الا انها من الاكاذيب المشهورة والاغاليط المعروفة لان الجرهميين والعمالقة وقوم هود وثمود
وعاد كلهم من العرب وقد كانوا قبل اسمعيل بمدة متطاولة وورد في النصوص ان اول من تكلم
بالعربية ادم ثم ال عدنان وهم طائفة من العرب من ولد اسمعيل عليه السلام ويمكن ان يكون الوجه في
اشتهار تلك الحكاية وهو ان ذرية ادم عليه السلام كانوا عالمين بجميع تلك اللغات الى زمن نوح
فلما اهلك الله الناس الا نوحا عليه السلام ومن معه في الفلك كانوا هم العالمين بتلك اللغات
فلما تفرقوا اتخذ كل قوم منهم لغة فتكلموا بها وكان ما اتخذوه غير لغة العرب فبقيت غير مشهورة
الى زمان اسمعيل ثم اشتهرت في زمانه وتكلم اولاده بها ولذا اشتهرت حكاية حدوثها في
زمانه عليه السلام والثاني بالنسبة الى لفظ الاسماء وهو ان الاستدلال المذكور مبني على كون المراد
من الاسماء في الاية الالفاظ واللغات وهو غير مسلم لجواز ان يكون المراد منها المسميات و
الحقائق بل الظاهر ذلك لقوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة بناء على انه لو كان المراد منها الالفاظ

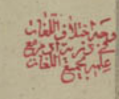
لقبل

لقبل عرضها انه لا يلزم ارجاع الضمير المختص بذوي العقول الى غيرهم والجواب ان حمل الاسماء على المعنى
المذكور غير صحيح اما اولا فلانه يقتضي مجاوزة الاعتبار الى الابعد فيا لا قرينة على ذلك واحتمال ارادة المعنى المجازي
من اللفظ لو كان منصرفا الى الاستدلال لانسد باب الافادة والاستفادة من الالفاظ والضمير في عرضهم غير صالح
لذلك لرجوعه الى المسميات لكن لا لحمل الاسماء عليها بل لكونها دالة عليها اللزوما كما لا يخفى فالمرجع متقدم معنى
ويكون الالف واللام في الاسماء عن المضاف اليه الذي هو عبارة عن المسميات كما في قوله تعالى واشتعل
الرأس شيبا اي رأسه فكانما يكون المرجع موجود الوجود عوضه والمراد من المسميات ذوات الاشياء
وتذكير الضمير وكونه من الضمائر العائدة الى العقلاء للتغليب ان قلت ان حمل الاسم على المسمى كما يكون خلافا
للظاهر كذلك ارجاع الضمير الى الغير المذكور في الكلام فما وجه ترجيح الثاني على الاول قلنا وجهه اكثرية من
الاول وان خلاف الظاهر على الاول اشد سيما على تقدير جعل الالف واللام عوضا لما ذكر وارجاع
ضمير كلها في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها اليها وانه لا معنى لتعلق التعليم بالمسميات الا بجعل في مضاف
مضافا الى ما سنقف عليه في الوجه الثاني واما ثانيا فلقوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعالى قال
يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم الى انه بناء على انه لا شبهة في ان الظاهر من الاسماء
في هذه المواضع بالالفاظ لا المسميات اذ لو كان المراد منها الالفاظ لما افتقر الى ذكر الاسماء بل يكتفي فيها بقول
انبئوني بهؤلاء وانبأهم بهم كما لا يخفى ان قلت كون المراد من الاسماء في المواضع المذكورة
الالفاظ وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ان يكون الاسماء في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كذلك لامكان ان
يكون المراد هناك المسميات مع كون المراد هنا الالفاظ فيكون الاسماء التعليمية مغايرة للاسماء الانبائية
بان يكون الله تعالى علم ادم المسميات وهو يعبر عنها باسماء مخصوصة ويكون استنباء الله تعالى من الملائكة
بالاسماء المعينة من ادم عليه السلام فلا يلزم اسناد الوضع في الالفاظ واللغات الى الله تعالى قلنا قد ذكر
لفظ الاسماء في اربعة مواضع متقاربة وحيث قد ظهر ارادة الالفاظ في ثلثة منها يظهر منه ارادتها في ذلك الموضع
ايضا كما لا يخفى واما ثالثا فلانه تعالى ذكر اولا انه عز وجل علم ادم الاسماء ثم عرض واظهر المسميات على الملائكة ثم
استنبأ منهم باسمائهم ثم ذكر عجز الملائكة عن الانباء لو لم ادم بانباء اسمائهم كما قال سبحانه وعلم ادم الاسماء
كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك

ان العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم الآية والظاهر من سوق الآية بحيث لا يخفى على
المتعادل عن جادة الانصاف والسالك مسالك التحقيق والاعتساف ان الاسماء التي امر الله تعالى بانبائها هي
التي علمها اولا والا لما احتاج الى ذكر انه تعالى علم آدم الاسماء اولا كما لا يخفى وحيث قد ظهر ان الاسماء التي
امره تعالى بانبائها هي الالفاظ تعين ارادتها في وعلم آدم الاسماء ايضا فيبقى المرام من عجب او في البعض
هذا المقام مع غاية الاستدلال كونه يحمل الاسماء على اسماء الله الحسنى وكانه غفل عما ذكره ابقاه الله تعالى
بعد وكيف كان لا شبهة في فساده ومما يدل على ان المراد من الاسماء في الآية الالفاظ واللغات ما رواه
ابو الفضل علي بن الحسن بن الفضل الطبرسي نور الله تعالى مرقده في كتاب الآداب الدينية عن الحكم بن [illegible]
عن مولينا الصادق عليه السلام في حديث طويل من جملته انه عليه السلام قال يا ابن خنيس الا ادلك على ما هو
من هذا قلت بلى يا ابن رسول قال حصن الله تعالى آدم من تعليم كل شيء قال الله عز وجل وعلم آدم الاسماء كلها
الى قوله فلما انباهم باسمائهم وذلك انه عز وجل علمه اسم كل شيء قبل ان يخلق ذلك الشيء حتى علمه اسم الملح
الحديث الطويل اخذنا منه موضع الحاجة ودلالته على ما ذكرنا مما لا يخفى نعم يمكن الايراد في المقام من وجه
آخر اغمض مما سلف وهو ان الظاهر من سوق الآية الشريفة على ما اسلفنا اليه الاشارة ان العلم بالاسماء
من آدم وعدم العلم من الملائكة صار موجبا لاشرفيته وافضليته منهم وهو انما يصلح لذلك لو كان الوضع
مسندا الى آدم عليه السلام ويكون ذلك من مخترعاته ومبتدعاته حيث تمكن من هذا الاختراع الغريب المشتمل
دقائق الحكم والابداع العجيب المشتمل على لطائف البدائع بخلاف ما اذا كان الوضع فيها مسندا الى الله تعالى
كان علم آدم بها بالقائه واعلامه تعالى فلا اذا لا الالقاء والاعلام لو كان متوجها بالنسبة اليهم لعلموها فاذا
والشرافة انما هو على هذا التقدير لله سبحانه وتعالى ومعلوم انه على اشرف الانحاء في الذات والصفات
نعم ان العلم بالتعليم انما يصلح سببا لافضلية العالم من غيره اذا كان العلم من العالم بجده وكده وجهل غيره
وتركه طلبه وكون المقام من هذا القبيل بعيد فهم سوق الآية مضافا الى التنافي الى الامور العادية ويمكن ان ذلك
ان يكون للتفاوت في الاستعداد بان آدم عليه السلام كان له استعداد العلم بتلك المعلومات وبسببه اختص بالتعليم
بخلاف الملائكة فانه ليس لهم ذلك الاستعداد فعلى هذا لا شبهة في صلاحية العلم وان كان بالتعليم للافضلية
نقول ان اصل المطلب وان كان مسلما لكن كون المقام من هذا القبيل ممنوع لوضوح ان اللغات ليس مما لا يكون

للملائكة استعداد العلم بها ويمكن ان يقال ان الايراد المذكور متوجه على قوله سبحانه وعلم آدم الاسماء كلها سواء
كان الوضع مسندا اليه سبحانه ام لا لانه تعالى نسب تعليم آدم عليه السلام اليه عز وجل والايراد متوجه عليه سواء
حمل التعليم على معناه او الالهام او الاقدار فان استناد التفاوت في الاستعداد يدفع بانه كما ان العلم باللغات
ليس مما لا يكون للملائكة استعداده كذلك الحال بالنسبة الى الوضع فيها فلا يصلح ان يكون وضع اللغات من
آدم على تقديره بعد صدور الالهام به فيه سبحانه سببا للافضلية من الملائكة نعم انما يصلح ذلك فيما اذا
توجه الالهام بالنسبة اليهم ولم يتحقق الوضع منهم ومن اين يعلم ذلك والحاصل ان محط الاشكال نسبة التعليم
الى الله سبحانه مع ان سوق الكلام يدل على ان ذلك العلم موجب للافضلية سواء كان الوضع في اللغات
مسندا اليه سبحانه او الى آدم عليه السلام فهذا الايراد على التقديرين متوجه لكن الظاهر مما اسلفناه الاول فلا
يرفع اليد عنه بالايراد المتوجه على تقديره عدمه ايضا عملا بمقتضى ما تقدم فتامل وقد يمكن الجواب عن اصل الاشكال
بانه تعالى لما اخبر الملائكة بانه جاعل في الارض خليفة هجس في نفوسهم ان الخليفة لو كانت من غيرهم يحقق
في الارض الفساد وسفك الدماء كما شاهدوا من الخلق الذي كان قبل آدم على ما في الحديث السابق
وانها لو كانت منهم لما يقع فيها شيء من ذلك مع اعتقادهم باستحقاقهم بخلافة الارض وكد خدمتها
والسياسة فيها فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لا
اعتراضا بل رغبا لكون الخليفة منهم لفرط رغبتهم في ذلك ولما كان الله تعالى عالما بعدم صلاحيتهم
لكد خدمة الارض وعمارتها والسياسة فيها لافتقارها الى تدابير وافعال وامور لا يمكن صدورها الا من
بني آدم مع سائر الحكم في خلقه التي من جملتها ظهور شقاوة ابليس قال اولا في جوابهم بعنوان الاجمال
اني اعلم ما لا تعلمون في كون الخليفة من غيركم وعدم كونها منكم ثم خلق آدم وعلمه الاسماء اي جميع اللغات
بان كل لفظ معناه ماذا وخواص المسميات وما يفتقر اليه في كد خدمة الارض وعمارتها من الصناعات
المختلفة وغيرها ثم عرض المسميات على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ثم بعد عجزهم اراد عليهم
انباءهم فلما انباهم باسمائهم وخواصهم وما يفتقر اليه في عمارة الارض والسياسة فيها من الحروف و
الصنائع ولطائف الحيل والتدابير ظهر عليهم انهم ما كانوا لائقين لكد خدمة الارض وخلافتها فعلى هذا
لا يكون نفس العلم بتلك الاسماء سببا للافضلية اذ المفروض ان العلم بتعليم الله سبحانه ولو كان التعليم متوجها

بالنسبة اليهم ايضا ليحكموا من العلم بل العلم بها مع صلاحيته للخلافة واستحقاقه للخلافة دون السابقة
بحالهم فيهم فلما انكشف عليهم حقيقة الحال وتبين لهم ما خفي عنهم في مقام السؤال قال سبحانه الم اقل لكم اني
اعلم غيب السموات والارض ومن هنا استبان ثبوت الافضلية لادم مع كون الوضع مستندا اليه تعالى فما في
الاثر لكن بناء عليه يتوجه الاعتراض في بعض المطالب السالفة يظهر للمتأمل في المباحث السابقة
ويمكن ان يجاب ايضا بانه تعالى لما خص التعليم بادم دون الملائكة بل امر باظهارهم علم ان لم يقدر عليهم ولا
لما وجد لهذا الاختصاص والقول بان العلم باللغات وخواص المسميات ليس مما لا يكون للملائكة لما استعد
من قبيل الاجتهاد في مقابلة النص والاستبعاد بعد قيام الدلالة بناء على ان الظاهر من سوق الاثر على
ما اسلفناه غيره ان خصوص العلم موجب للافضلية فتامل ثم ان هنا ايرادا اخر وهو ان المفروض انه
تعالى علم ادم اللغات باسرها فما وجه اختلاف ذريته فيها بحيث ان اهل كل لغة في الاغلب لا يعلمون لغة الاخرى



والجواب عنه قد ظهر مما سلف وجه استشهاد حدوث لغة العربية بزمان اسمعيل عليه السلم وهو انه يمكن
ان يكون ذرية ادم كانوا عالمين بجميع تلك اللغات الى زمن نوح عليه السلام فلما اهلك الله الناس الا
نوحا ومن تبعه كانوا هم العارفين باللغات باسرها لكن لما تفرقوا اختار كل فرقة منهم لغة واحدة فتسهيلا للامر
ثم بقيت تلك اللغة في اعقابهم وجهلوا غيرها ويمكن ان يكون الامر كذلك قبل نوح عليه السلام ايضا بان
كل فرقة في القرن الاول اختاروا لغة واحدة مع علمهم بغيرها ايضا تسهيلا للامر اذ التكلم بلغة واحدة
اسهل من التكلم بلغات مختلفة فلما انقضى القرن الاول مثلا كان لا يعلم اعقاب كل واحد من تلك الفرق
الا اللغة الواحدة فمن هذا السبب اختلفت اللغات وايضا يمكن اسناد الاختلاف الى ادم عليه السلام
ايضا بانه لم يكن علم كل واحد من ولده الا لغة واحدة فبقيت تلك الواحدة في اعقاب ذلك الواحد
هكذا في باقي اللغات ومنها قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وجه الاستدلال
انه ليس المراد من الالسنة الجارحة المخصوصة لكون بدائع الصنع في غيرها اشد واكثر فكان ذكرها في
جملة الايات اولى واجدر فيحمل على اللغات تسمية للمسبب باسم سببه فيكون المعنى ان اللغات المختلفة
التي عندكم من جملة ايات الله سبحانه فيكون الوضع فيها مستندا اليه سبحانه وهو المطلوب وقد
ان تعذر حمل الالسنة على الجارحة المخصوصة وان كان مسلما لكنه لا يوجب المصير الى ما ذكر لامكان

ارادة الاقدار من الاية والحاصل ان سياق كونها اية فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال ويمكن الجواب
بان الاقدار اما يكون مما يحمل عليه الالسنة كما يستفاد من كلام العلامة حيث قال وليس حمل الالسنة
على اللغات اولى من حملها على الاقدار عليها اولا بل يقدر الاقدار في الاية وفي كل منهما نظر اما الاول
فلان مقتضى حمل اللفظ على معنى اولا ثم منه فعلى هذا يكون معنى الاية ومن اياته اختلاف اقداركم وهذا
لا معنى له الا ان يجعل المصدر مضافا الى المفعول والفاعل محذوفا راجعا اليه تعالى وح ولو كان
المعنى صحيحا لكن يطالب بالعلاقة المصححة للتجوز بينهما وعلى فرض تحققها نقول ان من القواعد المسلمة
تعين الرجوع الى اقرب المجازات وارجحها عند تعذر الحمل على الحقيقة ولا شبهة في اولوية حمل الالسنة
على اللغات من حملها على الاقدار لان استعمال اللسان في اللغة قد بلغ في الكثرة حدا يتوهم انها من
الحقيقة كما يقال فلان خاطبني بلسان عربي وما افهم لسان زيد ولسان اهل البلد فارسي و
التركي ثقيل صعب وغير ذلك لا يقال ان هذا انما هو اذا كان المراد مطلق الاقدار واما اذا اريد الاقدار
على التكلم باللغات فلا اذ العلاقة ح الحالية اي حالية المستعمل فيه للموضوع له اي الجارحة المخصوصة
لانا نقول لا معنى لحلول الاقدار على التكلم في اللسان كما لا يخفى وانما الحال على فرض التسليم
القدرة عليه وليس الكلام في ذلك وعلى فرض التسليم انما يندفع به المنع الاول واما الثاني فعلى حاله
على تقدير الاغماض عن الجميع لا يكون منافيا لاصل الطلب لوضوح ان الاقدار على التكلم باللغات لا
ان لا يكون الوضع فيها مستندا اليه تعالى كما لا يخفى فتامل الا ان يحمل الالسنة على الاقدار بوضعها
ويندفع به الاخير لكن الاول على حاله اذ الاقدار انما هو فعل الله سبحانه لا فعل الناس كخلق السموات
والارض فلا معنى لحلوله في المخصوصة وعلى تقدير ان يكون المراد القدرة على الوضع فيتوجه منافاته
الاية ايضا كذلك اذ القدرة على الوضع انما هو حال في الشخص لا في الجارحة والامر في اقرب المجاز
كما تقدم واما في الثاني فلان التقدير في الاية يكون ومن اياته الاقدار على اختلاف السنتكم او
اقداركم على ذلك او اقداره اياكم عليه واي ما كان لا بد فيه من حمل الالسنة على اللغات لما تقدم فالتجوز
في الالسنة بحملها على اللغات مشترك في المقامين مع التضمين والاضمار في الثاني ولا شبهة في
ان المصير الى التجوز من غير اضمار اولى من المصير اليه معه كما لا يخفى فتم المطلوب لا يقال انه مسلم سلامة

من الاستعمار على التقدير الأول اي مع عدم حمل الآية على الأقدار ايضاً اذ الكلام ح ومن آياته خلق السموات
والارض ووضع اختلاف السنتكم اي اللغات المختلفة قلنا هذا الاستعمار مما لا مخلص عنه على التقدير
لما عرفت من انه بعد ارادة الأقدار من الآية يكون التقدير ومن آياته اقداركم على التكلم باللغات وعلى
وضعها بخلاف ذلك فحمل الأكثر على اللغات على ما ذكر في الاستدلال اولى بل الأمر في هذه الآية
على زعم الفاضل اسهل من الآية السابقة عكس ما توهم جماعة فيكون المستفاد من الآية ان
اللغات المختلفة كخلق السموات والأرض من آيات الله سبحانه ولما كان الخلق في السموات والأرض مستنداً
اليه يظهر منه بمقتضى السياق ان الأمر في اللغات المختلفة ايضاً كذلك فتم الاستدلال بلا
شبهة في اولوية الحمل المذكور في مقام الاستدلال من احتمال المذكور آنفاً لكن هنا احتمال آخر
يمكن ان يكون محلاً للأثر وهو ان يكون المراد اختلاف اللهجة من الأشخاص ولو كانوا من ارباب لغة
واحدة حيث انه لا يشتبه صوتان ولو كانا من اخوين في لفظ واحد في لغة واحدة فهذه من عجائب
وعجائب الفطرة مما لا يخفى على ذي فكر وهو ادل على القدرة لأن بدائع الصنع فيه اكثر وعجائب
الفطرة فيه اكمل اذ الاختلاف هنا في كل شخص من الأشخاص وهناك في كل فرقة من الفرق وطائفة
من الطوائف فعلى هذا لا دخل للآية فيما نحن فيه لكنه مخالف للظاهر اذ لا شبهة في بعد ارادة
هذا المعنى اذ التفاوت من الاختلاف في قوله تعالى واختلاف السنتكم فلا يقدح مثل هذا الاحتمال
في الاستدلال ومنها انه لو لم يكن اللغات توقيفية الى توجيه اللائمة في التسمية من غير جهة التوقيف
والتالي باطل اما الشرطية فظاهرة واما بطلان التالي فلقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها
انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان حيث يتوجه منه الذمة في التسمية من قبل انفسهم فلو لم يكن
توقيفية لما توجه ذلك وبعبارة اخرى ان الذمة مفهومة من الآية في تسمية مسميات بعينها
من غير جهة التوقيف فلو لم يكن التسمية توقيفية لما وجه لذلك ومنها قوله تعالى وعلم
الانسان ما لم يعلم وجه الاستدلال ان كلمة الموصول للعموم فمدلول الآية ح ان كل معلومات
الانسان انما هو بتعليم الله سبحانه فثبت منه المرام ومنها قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء
وتبياناً لكل شيء والعموم في الآيتين يشمل اللغات ايضاً هذه الآيات الثلث قد نقل العلامة



في النهاية الاستدلال بها عن اصحاب هذا القول وفيه من الضعف ما لا يفتقر الى البيان اما في الأول فلأن المراد اما
مطلق التسمية او تسمية خاصة وعلى الأول فالشرطية مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع والآية مخبرة الذم على
كما ستقف عليه وعلى الثاني يمنع الشرطية لجواز ان لا يكون مطلق اللغات توقيفية ومع ذلك لم يجز اطلاق بعض الاسماء
على بعض المسميات كما لا يخفى والذم في الآية الشريفة انما هو في اطلاق اسم الآلهة ونحوه على الأصنام واين ذلك
المرام وعلى تقدير تسليم ان الكون المراد من الأسماء في قوله تعالى ان هي الا اسماء الخ ما ذكر يمنع توجه المذمة
باعتبار التسمية بل انما هي لعبادة تلك المسميات واعتقاد الهيتهم كما يظهر ذلك من صدر الآية وقبلها قوله
تعالى يا صاحبي السجن ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها
واما في الثاني فلأنا لا نسلم ان مك قوله ان كل معلومات الانسان انما هو بتعليم الله سبحانه بل ما لا يعلم من قبل
نفسه لوضوح ان عموم الموصول انما هو في صلته فالاستدلال انما يتم اذا علمنا ان العلم باللغات ليس مما علمه الانسان
بنفسه وكونها كذلك موقوف على الاستدلال بالآية بناء على جعلها دليلاً للمطلوب فيلزم الدور فتأمل
واما في الثالث فللقطع بعدم شمول الآيتين للغات لعدم تحقق لغة التركي ونحوها في الكتاب وايضاً ان الكتاب في
قوله ما فرطنا في الكتاب الخ عبارة عن القرآن فلو كانت اللغات داخلة فيه يجب بيت التوقيف لجزم ان لا يكون قبل
نزول القرآن عالمين بتلك اللغات وفساده غني عن البيان وبالجملة ان ضعف التمسك بالآيات المذكورة مما
لا يرتاب فيه ولا شك يعتريه واستدل لذلك ايضاً بان اللغات لو كانت اصطلاحية لامتنع العلم بشيء منها والتالي
باطل مما يشهد به الوجدان وبطلانه اظهر عن البيان اما الشرطية فلأنه على تقدير اصطلاحية الجميع لو اريد تعليم بعض
منها لافتقر الى التوصل بلفظ آخر بان يقال ان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى او وضعته لذلك او معناه ذلك
وهذه الألفاظ التي قد ذكرت في مقام البيان اصطلاحية ايضاً بناء على القول ببطلان الدلالة الذاتية ففهم
المعنى منها اما بواسطة اللفظ الأول الذي ذكرت في بيانه او بواسطة لفظ آخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم
اما الدور او التسلسل وكلاهما مستحيل والموقوف على المستحيل مستحيل والجواب عنه ان ذلك انما يلزم
اذا كان طريق الاستفادة والافادة منحصراً في الألفاظ وفساده مما لا يخفى لحصولهما بالترديد والتكرير
والقرائن والاشارة كتعليم الأطفال لغة الآباء على ان الأثر على تقدير تسليمه لا اختصاص له باصطلاحية
اللغات لوروده على التوقيف ايضاً او تعليم العباد بوضع الألفاظ اما بطريق الوحي او بخلق الأصوات في بعض



الأجسام لبصوت بذلك وعلى التقدير يتوجه الأثر المذكور فيجاب بما ذكر ويمكن التخلص هنا جواب
أخر ايضا وهو انه تعالى يخلق علما ضروريا في قلوبهم ليحصل منه التفاهم واستدل القائلون بالاصطلاح
اللغات من وجهين نقلي وعقلي **اما الأول** فهو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وجه الاستدلال
ان المراد باللسان اللغة فمدلول الآية كون الرسول المرسل الى كل قوم بلغتهم ومقتضى ذلك سبق لغة كل
قوم على ارسال الرسول اليهم فلو كانت اللغات توقيفية لزم ان يكون مسبوقة به لان العلم بالامور التوقيفية
لا يحصل الا بالارسال فيلزم ان يكون الشيء الواحد سابقا على شيء ومسبوقا به وهو محال **والجواب** انه لا يلزم
مقتضى الآية ما ذكر لوضوح ان من جملة الرسل آدم عليه السلام ومعلوم ان حين الارسال لم يكن له قوم فضلا
عن لغتهم المتفرعة على وجودهم فيحمل الآية على ان المراد منها انتفاء المغايرة بين لغة الرسول وقومه سواء
كانت تلك اللغة من الامور التوقيفية ام لا فعلى هذا لا يكون الآية منافية للتوقيف ومثبتة للاصطلاح كما
لا يخفى **ان قيل** ان في الآية ظاهرين **احدهما** النكرة الواقعة في سياق النفي **والثاني** ان ارسال كل رسول
مسبوق بلغة قومه وابقاؤهما على حالهما غير ممكن لما مر من ان من جملتهم آدم عليه السلام وهو حين الارسال
لم يكن له قوم فضلا عن مسبوقية لغتهم فلا بد لدفع المحذور من صرف احدهما والحمل على خلاف الظاهر
وهو كما يمكن بما ذكر يمكن بتخصيص الرسول بغير آدم عليه السلام ايضا الثاني اولى لانه اولى لان التخصيص
من المجاز ولعل الاستدلال مبني عليه **قلنا** هذا وان كان مسلما لكنه لا يجدي في مقام الاستدلال
اذ مع تخصيص الرسول بغير آدم عليه السلام وان امكن ارادة الظاهر الثاني بان يكون لغة كل قوم سابقة على ارسال
الرسول اليهم الا ان اللغات على تقدير توقيفيتها لا يلزم ان يكون مسبوقة بالنسبة الى ذلك الرسول
المرسل اليهم بل بالرسول في الجملة فلا يلزم توقف الشيء على نفسه **توضيح** ذلك انه على تقدير توقيفية
اللغات يمكن ان اوقفها الله تعالى آدم عليه السلام كما مر في قوله سبحانه وعلم آدم الاسماء كلها ثم تعلم
قومه منه بتعليمه اياهم فتكلم كل لما تقدم منهم بلغة اختاروها من بين اللغات ثم ارسل الله تعالى رسولا
بلسان القوم المرسل اليهم فلا يكون ارسال الرسول الى قوم بلسانهم منافيا للتوقيف **والحاصل** ان الآية
للتوقيف على فرض التسليم وهو حمل رسول في الآية على عمومه بحيث يشمل آدم وغيره عليهم السلام غير
ممكن والتمسك بوجه حملها على غيره غير مناف على انه يمكن منع الثاني على تقدير العموم ايضا اما بالنسبة الى غير آدم

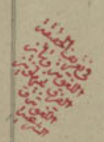
فقد لقومه واما بالنسبة اليه فبأن يكون الله تعالى اوقفه على اللغات كلها ثم خلق الله تعالى حواء واولادهما وهم
يتكلمون بتلك اللغات ثم صار رسولا اليهم **فعلى هذا** يكون الآية محمولة على ظاهرها ومع ذلك لا يثبت منه
اصطلاحية اللغات ولا بطلان توقيفيتها **واما الثاني** فهو انه نقل العلامة اعلى الله مقامه في النهاية انه لو
اللغات لو كانت توقيفية لكان ايقافه الى المخلوق اما بخلق العلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها
اولا وكلاهما فاسد **اما الأول** فلان خلق ذلك العلم الضروري اما في العاقل او غيره **الأول** باطل لانه يستلزم ان
ان يكون العلم به تعالى ضروريا اما الملازمة فلان وضعه تعالى اللغات وصف له والعلم بالصفة مسبوق بالعلم
بالموصوف وفرع له فالعلم الضروري بالوصف يستلزم ان يكون العلم بالموصوف كذلك واما بطلان
التالي فلانه يستلزم ان لا يكون المعرفة مكلفا بها وبطلانه مما يشهد به العيان وضرورة كشف عنه قاطع
البرهان وكذلك الثاني لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومناسبتها والتجربة **واما الثاني** فلافتقار السامع ح في كون ما سمعه موضوعا بازاء معناه الى طريق ونقل الكلام اليه
فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما فاسد ولعمري ان هذا الاستدلال اوهن من بيت العنكبوت وانه لاوهن
البيوت لانا نختار ان ايقافه تعالى بخلق علم ضروري في العاقل قوله انه يستلزم العلم الضروري به تعالى
ان اريد استلزام العلم الضروري بجعل الله وكونه واضع الالفاظ فساده مما لا يفتقر الى البيان ووضوحه
يعوق ان يتعطف اليه صوب العيان وان اريد استلزام العلم الضروري بوجوده تعالى وتحققه سبحانه فهو مسلم وما ذكر في بطلانه مما الظن منشاؤها الخبط في الحيثيات والخلط في اختلاف الجهات وان اردت ان تطلع على
حقيقة الحال **فاقول** انا نقول بناء على التوقيف ان آدم عليه السلام علم اللغات بايقافه سبحانه ولو سلم ان علمه
بخلق علم ضروري فيه بان وضعها الله سبحانه واستلزامه العلم الضروري بوجوده سبحانه فنقول انه لا يلزم من
ذلك العلم الضروري لآدم بوجوده تعالى وهو مسلم قوله انه يستلزم انتفاء التكليف بالمعرفة اما ان يكون المراد
استلزامه انتفاء التكليف بالنسبة الى غير آدم عليه السلام او بالنسبة اليه **والثاني** من مجمل البطلان بديهي الفساد
ضرورة ان العلم الضروري لآدم عليه السلام بوجوده سبحانه لا يستلزم ان لا يتوجه الامر بالمعرفة الى غيره ممن لا يحصل
لهم معرفته اصلا كما لا يخفى نعم ان ذلك انما يتوجه اذا قيل بخلق العلم الضروري في كل احد لكنه مما لا يقول به احد
لا يعلوا واما ان يكون المراد انتفاء التكليف بالنسبة الى غيره الوجه الظاهر فكذلك ايضا لوضوح ان العلم على

الوجه المعلوم انما يكون مسلماً لو انتفاء التكليف بالنسبة الى ذلك الوجه لا بالنسبة الى غيره او انتفاؤه بالنسبة
الى ذلك الوجه فهو مسلم حذراً عن تحصيل الحاصل ولا مدخل فيه اصلاً ولا خصوصية له بالنسبة الى هذا
المقام لتحققه في كل ما كان على هذا المنوال والحاصل ان المحذور وهو انتفاء التكليف بالمعرفة بالنسبة الى كل
غير لازم واللازم وهو انتفاؤه بالنسبة الى من خلق فيه العلم الضروري غير محذور على انه يمكن منع الملازمة
ثم بناء على ان اللازم على تقدير كون الايقاف بخلق علم ضروري ضرورية كون هذا المعنى معنى لهذا اللفظ
اللفظ موضوعاً له ويمكن حصول ذلك مع عدم الالتفات الى الواضع فضلاً عن العلم به فضلاً عن كونه ضرورياً
كما لا يخفى ثم نختار ان ايقافه تعالى بغير علم ضروري ثم لا نسلم افتقار السامع في كون ما جعله موضوعاً
بازاء معناه الى طريق ويبطل الكلام اليه قلنا لا اختصاص له بالتوقيف لوروده على القول بالاصطلاح ايضاً
كما علمت مما اسلفناه والجواب عنهما واحد وهو ما تقدم من امكان حصول التعريف بالقرائن والاشارة كما في
الاطفال والمستند للقول بالتفصيل على الوجه الاول من كون الضروري اما بالنسبة الى ذلك المقدار المفتقر
اليه في التعريف توقيفياً والباقي اصطلاحياً اما بالنسبة الى ذلك المقدار فهو انه لو لم يكن ذلك توقيفياً
يكون الجميع اصطلاحياً لزم الدور اذ معرفة الباقي متوقفة على معرفة ذلك المقدار او معرفته على تقدير
اصطلاحية متوقفة على الباقي فيلزم توقف الشيء على نفسه واما بالنسبة الى الباقي فلعله الدليل الاول
للقول الثاني وهو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهو وان كان اعم يشمل الجميع لكن
استثنى ذلك المقدار لما مر فيه بانه لكنك قد عرفت مما ذكر ضعف الوجهين فلا حاجة الى الاعادة وعلى
الوجه الثاني من كون المفتقر اليه في التعريف اصطلاحياً والباقي توقيفياً اما بالنسبة الى ذلك المقدار فهو
انه لو لم يكن ذلك المقدار اصطلاحياً بل يكون توقيفياً ايضاً لزم الدور او التسلسل اذ العلم بالجميع ح يكون بالوحي
والعلم بذلك الوحي لكونه بطريق الالفاظ يفتقر الى وحي آخر وهكذا اما ان يعود او يذهب الى غير النهاية
او تسلسل واما بالنسبة الى توقيفية الباقي فلما ذكر في القول الاول وهو وان كان شاملاً للجميع لكنه
استثنى ذلك المقدار لما مر فيه بانه وحيث قد عرفت ما قدمنا الجواب عن وجه الارشاد ظهر لك ضعفه فلا
من القول بتوقيفية الجميع وهو القول الاول واما المستند للقول بالتوقف فقد ظهر مما تقدم في تقريره وهو
المذكور في بيان الاقوال الثلاثة غير مفيد للعلم مع امكان الجميع عقلاً لاحتجب التوقف في ذلك ويتوجه عليه ان



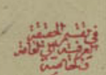
المراد من العلم في هذا المقام ان معناه الظاهر وهو المانع عن النقيض فعدم استفادته من الادلة المذكورة وان
كان مسلماً لما تقدم من قيام الاحتمالات المتكثرة فيها لكن الافتقار اليه في امثال المقام ممنوع وكان انه يكفي
في وضع اللفظ لمعنى بالظن ولا يقدح في ذلك قيام الاحتمال وغيره وكذلك الواضع والطرق نعم لو كان
اريد معناه الاعم الشامل للظن ايضاً فعدم استفادته مما ذكر في غير القول الاول وان كان مسلماً لكنه لم
مشروحاً لا يوجب عدم المصير الى القول الاول اذ ما ذكر في بيانه اولاً يستفاد منه الظن بصحته وقد علم وجهه
ويتوقف ذلك بعد اهتداء الناس الى هذه الاختراعات الغريبة واللغات المختلفة المتكثرة ثم ربما ان الوضع
في اللغات لو كان مستنداً الى الله تعالى لكان جميعها حقائق شرعية فلا معنى للنزاع في ثبوتها وعدمها في جملة
من الفاظ العربية وكذا تقسيم الحقائق الى الاقسام الثلاثة التي هي اللغوية والشرعية والعرفية للزوم تقسيمها
ح الى الشرعية والعرفية لا يقال انه يمكن ان يكون النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه مبنياً على النزاع
في هذه المسألة بان يكون المثبتون للحقيقة الشرعية هم الذين ذهبوا الى ان واضع اللغات هو الله تعالى
والنافون لها هم الذين ذهبوا الى خلافه وان تقسيم الحقائق الى الاقسام المذكورة ايضاً مبني على ذلك لانا نقول هذا
فاسد اما اولاً فلعدم صحة نسبته الى من الناس متوقف في المسألة وكذا بعض المثبتين بل اتخاذ بعض
اصطلاحية اللغات فلو كان الامر كما ذكرناه وجب التوقف لكل من النافي والمثبت في هذه المسألة لتعين المصير الى الاول
للاول والتوقيفية للثاني ولا يمكن للمثبت القول باصطلاحية اللغات واما ثانياً فلان النزاع في مسألة الحقيقة
الشرعية مبنياً على هذا النزاع لزم القول بثبوت الحقيقة الشرعية لارباب التوقيف في جميع الالفاظ العربية بل
في جميع اللغات مع انه لم يتفوه به احد وايضاً ان تقسيم الحقائق الى الاقسام الثلاثة مما اتفقت عليه الآراء
ولا احد خالف في ذلك فلو كان الامر كما ذكر عند كل طائفة من القائلين بالتوقيف والاصطلاح الا
قسمان الحقيقة الشرعية والعرفية عند القائلين بالتوقيف واللغوية والعرفية عند القائلين بالاصطلاح
فساده مما لا يكاد يلتبس على من له ادنى اطلاع بمباحث الفن قد علمت مما اسلفناه في الحقيقة الشرعية
انها الشارع الذي يستند اليه الوضع في الحقيقة الشرعية في اصطلاحهم هو النبي صلى الله عليه واله والذي
يستند اليه الوضع في هذه المسألة بناء على التوقيف هو الله تعالى فلا ارتباط لاحدى المسألتين بالاخرى فلا
معنى لجعل احدهما مبنى الاخرى وعلى تقدير ان يكون الوضع في الحقيقة الشرعية مستنداً الى الله تعالى ويكون

هو المراد من الشارع في تلك المسئلة ايضا يمكن الجواب بان الحقيقة الشرعية في الاصطلاح عبارة عن الالفاظ
الخاصة التي نقلها الشارع الحقيقي عن معانيها الاصلية الى المعاني المعلومة **فعلى هذا** لا يلزم ان يكون جميع اللغات
حقائق شرعية بالمعنى المذكور وان كان الوضع فيها مستندا الى الله تعالى فيكون الحقائق اللغوية في الاصطلاح
الاصطلاح الالفاظ المستعملة في معانيها الابتدائية مطلقا ولو كان واضعها الله سبحانه **ذكر كلام فيه ايضاح**
مقال ومن العجائب ما صدر من بعض في هذا المقام من تفريعه على هذه المسئلة المسئلة المعروفة في مسئلة
مهر السر والعلانية وهي ما اذا تزوج رجل امرأة بالف درهم مثلا واصطلحا على تسمية الالف بالالفين فهل
فهل الواجب الف وهو ما يقتضيه الاصطلاح اللغوي والفان نظرا الى الوضع الحادث فيه وجهان مبنيان
وفيه ما لا يخفى **اما اولا** فلان التفريع على فرض صحته على عكس ما ذكر فينبغي ان يقال الواجب الفان نظرا
الى الوضع اللغوي والف نظرا الى الوضع الحادث كما لا يخفى على المتأمل ولعل لهذا عدل بعضهم عن قال
واصطلحا على تسمية الالفين بالالف فبناء على التوقيف لزم الالف ولا مدخلية لاصطلاح المتعاقدين في
ذلك وعلى القول بالاصطلاح يصير المسئلة خلافية بناء على ان المناط هل الاصطلاح اللغوي السابق
فيلزم الالفان ايضا او الاصطلاح اللاحق فيلزم الالفان **واما ثانيا** فلوضوح ان النزاع في ان المعتبر في الالفاظ
الصادرة من اهل اصطلاح خاص هي المعاني اللغوية او الاصطلاحية اعم من ان يكون اللغات توقيفية او اصطلاحية
اذ على التقديرين يكون الالفاظ حقائق لغوية كما عرفت والنزاع في ان المعتبر المعاني اللغوية او الاصطلاحية
ولا وجه لهذا التفريع اصلا **واما ثالثا** فلان النزاع في المسئلة انما هو عند عدم معلومية قصد المتكلم من
اهل الاصطلاح فهناك يقع هل المحمل في كلامه المعنى اللغوي او الاصطلاحي واما عند المعلومية فلا معنى للنزاع
اصلا لوضوح انه بعد معلومية قصده ومخالفته للوضع اللغوي كيف يمكن احتمال الحمل على المعنى اللغوي الذي
يقطع بعدم ارادته وما نحن فيه من هذا القبيل اذ المفروض ارادة المتعاقدين الالف من الالفين وتسميته فلا
وجه للنزاع بل ينبغي الحكم بتعيين الالف لوضوح ان العقود تابعة للمقصود وان اطلقا خبر كما ذكر
نعلم انه لا وجه لهذا التفريع بل الحق ان المسئلة من المسائل العلمية التي لا يترتب عليها ثمرة مهمة في شيء من الفروع
والمطالب العلمية لان اللازم في الالفاظ التي ثبت فيها الحقائق الشرعية الحمل على معانيها الشرعية دون اللغوية
سواء كان الوضع في اللغات مستندا الى الله تعالى او البشر كما ظهر وجهه مما سلف وفي غيرها الحمل على المعاني



اللغوية مطلقا فيما اذا لم يكن لها معان عرفية ومعها يرجع الى النزاع المعروف الآتي في تقديم اللغة او العرف
وكذا فيما اذا كانت لها معان شرعية وتعذرت ارادتها القيام القرينة ولا يختلف الحال في شيء من ذلك سواء كان
الوضع مستندا الى الله تعالى او البشر كما لا يخفى على من لاحظ مباحث الفن وتدبر **الفصل الثالث في الحقيقة**
العرفية وتحقيق الحال في ذلك يستدعي التكلم في حدها وتقسيمها الى العامة والخاصة وبيان الفرق بينها وبين
الشرعية واللغوية وثبوتها فهنا مباحث في تحديدها وتعريفها **فنقول** والذي يظهر من تضاعيف كلماتهم في
ذلك يرجع الى امور ثلثة **الاول** انها هي التي استفيد منها المعنى في العرف سواء ثبتت الاستفادة بالفعل ام لا
والثاني مثله الا انه اعتبر فيه الاستفادة الفعلية فهي ما يستفاد منه المعنى في العرف بالفعل **والثالث** انها
اللفظ المستعمل في غير المعنى الاصلي الابتدائي بوضع طار بشرط ان لا يكون الواضع فيه هو الواضع الاول ولا
الشارع **وتحقيق** الحال في اظهار المختار من هذه الاقوال ويستدعي بيان الفرق بينها الظاهر حسبه المقال فنقول ان
النسبة بين هذه الوجوه اما بين الاول والثاني فعموم مطلقا لوضوح ان كلما يصدق عليه التعريف الثاني
يصدق عليه الاول ولا عكس كلية لصدق الاول في الموضوعات الطارية المهجورة بل الموضوعات
الاصلية المهجورة ايضا فيما اذا استفيد منها المعنى في العرف ثم هجر كما لا يخفى واما بينه وبين الثالث
فكلما يصدق عليه الثالث يصدق عليه الاول من غير عكس لصدق الاول على الحقيقة اللغوية كالماء
والنار والبارد والحار وغيرها مما يكون على هذا المنوال بخلاف الثالث واما بين الاخيرين فعموم
من وجه لتصادقهما في الموضوعات الطارية الغير المهجورة وتفارق الثاني على الثالث في الموضوعات
الابتدائية الغير المهجورة والثالث عنه في الموضوعات الطارية المهجورة ومما ذكر ظهر النسبة
بين العرفية بالتفاسير الثلثة وبين اللغوية بان النسبة بينهما وبين العرفية بالتفسير الاول مطلقا
لانه كلما يصدق عليه اللغوية يصدق عليه العرفية بهذا التفسير ولا عكس لصدقه على الموضوعات
الطارية دونها مع احتمال العموم من وجه لاحتمال ان يكون بعض اللغوية مما لا يستفاد منه المعنى في العرف
وبينها وبين العرفية بالتفسير الثاني عموم من وجه لتصادقهما في الموضوعات الابتدائية الغير المهجورة
تفارق اللغوية عن العرفية بهذا التفسير في الموضوعات الابتدائية المهجورة والعرفية عن اللغوية
في الموضوعات الطارية الباقية وبينها وبين العرفية بالتفسير الثالث تباين كما لا يخفى وكذلك

يظهر النسبة بين الشرعية والعرفية بتلك التفاسير بأن يكون النسبة بينها وبين العرفية بالتفسير الاول
عموماً مطلقاً اذ كلما يصدق عليه الشرعية يصدق عليه العرفية بهذا التفسير ولا عكس لما عرفت
من صدقه على الموضوعات الابتدائية والطارئة التي يكون الوضع فيها مستنداً الى غير الشارع وعدم صدق
الشرعية عليها بين وهكذا الحال بينها وبين العرفية بالتفسير الثاني هذا ان اريد بالعرف المأخوذ في
هذين التفسيرين اعم من العام وغيره واما اذا اريد منه الاول فيكون بينهما تباين اذ استفادة المعاني
الشرعية في الالفاظ الشرعية انما هي بالنسبة الى المتشرعين بشريعة نبينا صلى الله عليه وآله لا بالنسبة
الى كل اهل اللسان فتأمل واما النسبة بينها وبين العرفية بالتفسير الثالث فتباين كما لا يخفى
وانت بعد اطلاعك على ما ذكرنا يظهر لك ان الحق هو التفسير الثالث اذ كما يكون الحقيقة اللغوية الالفاظ التي
يكون استفادة المعاني منها بمعونة وضع واضع اللغة والشرعية الالفاظ التي يكون استفادة المعاني
بمعونة وضع الشارع على ما مر الكلام في كل منها بما لا مزيد عليه ينبغي ان يكون الحال في الحقيقة العرفية
ايضاً كذلك بأن يكون الالفاظ التي يكون استفادة المعاني منها بمعونة وضع العرف لا اهل اللغة
والشارع ومعلوم ان مقتضى ذلك مباينتها لكل منهما وان مجرد فهم المعنى من بعض الالفاظ في العرف
تبعاً لوضع اهل اللغة لا يقتضي ان يكون ذلك حقيقة عرفية كما لا يخفى ولما لم يكن النسبة بين العرفية
بغير التفسير الثالث واللغوية والشرعية مباينة كلية ظهر ان الحق بين التفاسير المذكورة هو الثالث
وايضاً قد اتفقوا على تقسيم الحقائق الى الاقسام الثلثة ومقتضى ذلك ان يكون كل واحد منها قسيماً
للآخر وهو انما يتحقق على التفسير الثالث لا غير فان قلت ان الحقائق العرفية لو كانت موضوعات للمعاني الحادثة
لما يكون الالفاظ المخترعة من ذلك قلنا ان الكلام في الحقيقة العرفية المتحققة ومعلوم انها من الموضوعات
الطارئة لا المخترعة وعلى فرض تحققها نقول باندراجها تحت العرفية [illegible] على اسناد الوضع
في الحقائق اللغوية الى الله سبحانه وتحت اللغوية بناء على اصـ[illegible] وعلى القول
باندراجها تحت العرفية على القائلين ولا يتفاوت الحال في ذلك على التقديرين البحث الثاني في
تقسيمها الى العامة والخاصة فنقول قد عرفت مما سلف ان الحقيقة العرفية هي الموضوعات الطارئة
اي التي يكون استفادة المعاني منها بوضع طار فالآن ان ذلك الوضع انما يتعين فيه الواضع كالفقيه و



الأصولي والمنطقي والنحوي والصرفي وغيرهم كالطهارة والنجاسة والخلع والمباراة بناء على عدم
الحقيقة الشرعية والحقيقة والمجاز والعام ونتيجة المناط والصغرى والكبرى والموضوع والمحمول والفاعل
والمفعول والحال والتميز والصحيح والمعتل والمضاعف والاجوف وغيرها من الاصطلاحات المتكثرة في انواع
العلوم وانحاء الرسول التي قد غلبت لغير معانيها الاصلية قطعاً او لا يتعين فيه الواضع كالدابة والقارورة
والغائط وغيرها من الالفاظ التي غلبت في غير معانيها اللغوية من غير ان يكون التعين فيها مستنداً الى طائفة مخصوصة
فالاول يسمى بالعرف الخاص والعرفية الخاصة والثاني بالعرف العام والعرفية العامة فتقسيمها الى القسمين باعتبار
تعين الواضع وعدمه ايراد ومقال لا بد من رفع اشكال اعلم انه يتوهم في المقام ايرادان الاول ان مقتضى ما ذكر في هذا
المقام في وجه تقسيم العرفية الى القسمين المذكورين ان يكون الحقيقة الشرعية من العرفية الخاصة فكيف يجعل
النوع قسيماً لها والثاني ان الوضع مع عدم تعين الواضع فاسد لان الوضع عبارة عن تعيين اللفظ للدلالة
على المعنى والتعيين لا يتصور من غير معين لوضوح ان التعيين فعل لا يمكن اجتماع جملة اهل اللسان عليه كما لا
يخفى والجواب اما عن الاول فهو ان الامر وان كان كذلك الا انهم افردوا ذلك النوع من العرفية الخاصة بالذكر
لاختصاصه بمزيد الاحكام بالنسبة الى الانواع الاخر كما لا يخفى على انه يمكن ان يقال مع كون الحقيقة
الشرعية من الحقيقة العرفية لجريان الاصطلاح في تسمية العرفية ما لا يكون واضعه الشارع وتسمية الشرعية ما
يكون كذلك فعلى هذا لا يكون الحقيقة الشرعية نوعاً من العرفية الخاصة حتى يورد انه كيف جعل قسم الشيء
قسيماً له بل هو قسم آخر مقابل لكل من اللغوية والعرفية وبهذا قيدنا العرفية بما لا يكون واضعه الشارع واما
عن الثاني فهو ان الحقائق العرفية بأسرها منقولات والايراد متوجه اذا كان طريق النقل منحصراً في التعييني وهو
غير مسلم لما عرفت في مقدمة الكتاب انه كما يكون بالتعيين كذا يكون بالتعين وهو ان يكون اللفظ مستعملاً في غير
معناه الاصلي مجازاً ثم غلب استعماله فيه بحيث يفهم منه ذلك المعنى من غير افتقار الى قرينة وهجر المعنى الاول بحيث
يكون ارادته منوطة على القرينة ولما كان البلوغ الى هذا الحد لكثرة الاستعمال الذي صدر من كثير من المستعملين من العرفية
فلا يمكن الاسناد الى بعض معين فلذا يقال ان الواضع فيه غير معين ومقتضى ذلك انحصار طريق الحقيقة فيها
في النقل التعيني ويمكن ان يقال ان القول بكون الواضع فيها غير معين في مقابل العرفية الخاصة حيث ان الواضع
فيها طائفة مخصوصة مشخصة ويكون تلك الالفاظ حقائق في تلك المعاني بالنسبة الى مكالماتهم ومكالمات من عاشرهم

باصطلاحهم دون غيرهم بخلاف العرفية العامة فانها حقائق في مخاطبات فالجملة اهل اللسان **فعلى هذا** يمكن
يكون التأمل فيهما معينا لكن لما يعمد فالجملة اهل اللسان في ذلك ويكون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى المنقول اليه
عند الجميع بل ان الواضع فيه غير معين انما المجهول الواضع في الانظار وان كان معينا في نفس الامر لكن فيه تأمل
لا يخفى على المتأمل **البحث الثالث** في ثبوت الحقيقة العرفية وما يناسب تلك المقالة فنقول اما الخاصة منها



فثبوتها في العيان بحيث لا يفتقر الى البيان ولم ينازع فيها احد من الاعلام والاصطلاحات المتداولة في ارباب
العلوم والرسوم شاهد صدق على هذا المرام واما العامة منها فالذي يظهر من تصريح جماعة بعدم عثورنا على
في هذا المقام انها ايضا كذلك لكن الذي يظهر من العلامة قدس مقامه في النهاية تحقق الخلاف فيه قال بحث
فالحاصل انه لا نزاع في امكان الحقيقة العرفية وانما الخلاف في الوقوع وقد تمادى بعض من لا يعتني بمقالته
عن الوقوع وادعى لاستحالته في ذلك وكيف كان والحق ان ثبوتها مما لا ينبغي التأمل فيه للقطع بان ههنا
الفاظا كثيرة يستفاد منها المعاني المغايرة للمعاني اللغوية من غير افتقار في ذلك الى قرينة ولا يتفاوت الحال
فيه عند طائفة دون طائفة وهذا هو شأن الحقيقة كالدابة فانها موضوعة في اللغة لكل ما يدب على الارض
فاختصت في العرف ببعض البهائم والقارورة فانها اسم لكل ما يستقر فيه الشيء واختصت فيه الزجاج
والملك فانه مأخوذ من الالوك وهي الرسالة ولحقه بعض الرسل والخابية فانها موضوعة لما يخبأ فيه
واختصت بالبعض وغيرها وهذه الالفاظ المذكورة اما عينت للمعاني المستعملة في اول الامر والبداية او استعملت
في بداية الامر فيها مجازا ثم بكثرة الاستعمال صار الامر فيها على الوجه المذكور او الامر في بعضها على النحو الاول
وفي الآخر منها على النحو الثاني واي منها كان يثبت المرام اذ على الاول يكون الالفاظ كلها منقولات بالنقل التعيني
وعلى الثاني بالنقل التعيني وعلى الثالث بالوجهين وعلى جميع التقادير يثبت المرام **ان قيل** ان الوضع للالفاظ انما
هو ما في الضمائر والطلوب واظهار الحوائج والمطلوب وهذا يحصل باللغة فما الداعي لتغييرها حتى يثبت الحقيقة
العرفية **قلنا** لا شبهة في ان اخاطة الالفاظ لجميع المعاني بان يكون بازاء كل معنى لفظ غير ثابتة وكيف مع ان
الالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية والمعاني غير متناهية ولا متناع احاطة المتناهي بغير المتناهي بين
فعلى هذا قد يكون الحاجة ماسة الى التعبير عن بعض المعاني الذي لم يتحقق له وضع وذلك المعنى اما ان يكون
من المعاني المناسبة لما وضع له في اللغة ام لا وعلى التقديرين اما ان يكون التعبير عن ذلك المعنى المقصود اليه باللفظ

المخترع او بالموضوع لغة فهنا احتمالات اربعة لكن اختراع اللفظ غير معهود منهم لكن اهتمامهم بمخالفة اللغة في
عن قانونها مطلقا فبقي من الاحتمالات اثنان التعبير عن المعنى الغير الموضوع له في اللغة ولا المناسب له
المعنى الغير الموضوع له في اللغة المناسب له باللفظ اللغوي **وعلى الاول** لا يمكن ان يكون ذلك على طريق المجاز
لانتفاء العلاقة كما هو المفروض فتعين ان يكون ذلك بتعيين اللفظ وهذا مما سماه اهل الاصول بالمرتجل والنادر
وعلى الثاني يمكن ان يكون الاستعمال حقيقة كما يمكن ان يكون مجازا لكن فرط الحاجة الى التعبير عنه صار
لكثرة استعماله فيه حتى بلغ الى حد الحقيقة فهذا هو الداعي لتغيير اللغة وثبوت الحقيقة العرفية **لا يقال** اكثر
من الحقائق العرفية يتعين بعضها يكون لبعض افراد مسمياتها اللغوية والمذكور انما يصلح وجها لثبوتها في
المعاني المغايرة لمسمياتها كما لا يخفى **لانا نقول** ان ذلك انما هو لشدة الحاجة الى التعبير عن ذلك البعض
دون الآخر وهي موجبة لكثرة استعمال اللفظ هناك دونه ولتعينه في اول الامر للاول وهو ما تقدم هذا
واستدل القائل باستحالة الحقيقة العرفية بانه يمنع اتفاق الخلق الكثير على نقل اللفظ وكانه توهم انحصار
طريق ثبوت الحقيقة العرفية في التعيين والا فالحكم بامتناع تحقق غلبة الاستعمال من الكثير مما لا وجه له ولا
برهان عليه وكيف مع ان تحقق الغلبة من الكثير اظهر من تحققها من القليل كما لا يخفى على من له حظ من العلم
الا القليل ولا يكاد يشتبه على من يكون له نصيب من الدرك الانسب على انا نقول ان استحالة التعيين من الكثير
على فرض التسليم انما يكون مسلمة على استناده الى جميعهم في نفس الامر واما اذا استند الى بعض وتبعه الباقي في
ذلك ويكون الاسناد الى الجميع لذلك فلا كما ظهر حينئذ لك مما اسلفناه **ذكر كلام لتحرير مقام** جرى الكلام



في هذا المقام في انحصار الحقائق في هذه الاقسام هل يكون صحيحا فلا يوجد حقيقة الا وقد اندرج تحت
واحد منها او لا بل هنا قسم آخر غير مندرج تحت شيء منها فالمصرح به جماعة بل صرح بعضهم الثاني لان الاعلام
غير مندرجة تحت شيء من الاقسام المذكورة مع كونها حقائق لاستعمالها فيما عينت لها وافادتها اياها
من غير افتقار الى قرينة اما عدم اندراجها تحت الشرعية واللغوية فلظهوره غني عن البيان وكذلك الحال
بالنسبة الى العامة من العرفية واما عدم اندراجها في العرفية الخاصة فلتصريحهم بان الوضع فيها من قوم
او فرقة والاعلام ليست كذلك لاختصاص الوضع فيها بواحد وافرط بعض في هذا المقام فادعى انها ليست
بحقائق ولا مجازات قال العلامة في النهاية الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا لكونها من الالقاب والحقيقة

استعمال اللفظ فيما وضع له وذلك يستدعي كونها قد وضعا قبل هذا الاستعمال لغة واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة له ولا في غيره لانها لم يكن من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا وفساد هذا الاستدلال مما لا يفتقر الى البيان اذ المراد من الموضوع له في قولنا ان الحقيقة انما يكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اما ان يكون الموضوع له اللغوي او الاعم **وعلى الاول** نقول ان انتفاء ذلك بالنسبة الى المعنى العلمي وان كان مسلما لكن الذي يلزم من ذلك ان لا يكون الاعلام حقيقة لغوية بالنسبة الى المعاني العلمية وهو مسلم ولا يلزم منه انتفاء الحقيقة مطلقا ضرورة ان نفي الاخص غير مستلزم لنفي الاعم **وعلى الثاني** نقول ان ذلك وان كان مسلما لكن لا نسلم انه لا يكون الاعلام حقائق بالنسبة الى المعاني العلمية ممنوع وكيف مع انها قد عينت بازاء تلك المعاني ولم يكن المراد من الوضع الا ذلك وقوله وذلك يستدعي عن كونهما قد وضعا قبل هذا الاستعمال لغة الخ لا يجدي نفعا لانه على التقدير الاول وان كان مسلما ضرورة ان استعمال اللفظ في الموضوع له اللغوي مسبوق بالوضع اللغوي لكن على تقدير تسليم انتفاء ذلك في الاعلام لا يلزم ان لا يكون حقيقة مطلقا كما تقدم وعلى التقدير الثاني نمنع الملازمة ضرورة ان استعمال اللفظ في الموضوع له الغير اللغوي انما يستدعي تحقق ذلك الوضع لا الوضع اللغوي كما لا يخفى وقوله لانها لم يكن من وضعهم ان اريد ان الاعلام ليست من الموضوعات اللغوية بالنسبة الى المعاني العلمية فهو مسلم لكن لا اختصاص له بالاعلام بل كل من الحقائق العرفية و الشرعية كذلك فكما لا يمنع ذلك من اتصافهما بوصف الحقيقة فليكن غير مانع بالنسبة الى الاعلام لانتفاء الفارق وان اريد انها ليست من موضوعاتهم مطلقا فهو ممنوع وكيف مع ان عمروا وزيدا ونحوهما من الاسماء المتكثرة موضوعة في اللغة لغير المعاني العلمية وذلك مما لا ارتياب فيه ولا شك يعتريه   انها في المعاني العلمية حقائق بالنسبة الى حكم المالك وواضعها ومن يخاطب باصطلاحه لصدق حد الحقيقة عليه وانكاره مما لا وجه له بقي الكلام في انها هل يكون مندرجة تحت واحد من الاقسام المذكورة اولا بل هي قسم اخر على حدة فلا يصح حصر الحقائق في الاقسام المتقدمة فنقول الظاهر اندراجها تحت العرفية الخاصة والظاهر ان مرادهم من كون الوضع فيها من فريق او طائفة انها حقيقة عندهم لا لزوم صدور الوضع منهم لعدم يكون الاصطلاحات المتكثرة في العلوم وغيرها باسرها مما اتفق عليه طائفة ثم عينوا بازاء معانيها بل الغالب

من بعض شعبه عنه ممن دخل معهم فيه سواء كان ذلك البعض واحدا او متعددا والامر في الاعلام ايضا كذلك لانها حقيقة في المعاني العلمية عند كل من يوافق الواضع في ذلك على ان دعوى حصر الوضع في الاعلام من واحد ممنوعة اذ ربما يتفق مشاركة جمع في تعيين اسم لبعض المسميات والحمد لخالق الارضين والسموات

استقصاء عقلي اعلم ان الاقسام المتصورة للنقل بملاحظة اقسام الحقائق من اللغوية والشرعية والعرفية والاصطلاحية ستة عشر ويحصل من ملاحظة كل من الاقسام معه ومع الاخر نقل اللغوية من اللغوية والشرعية والعرفية والاصطلاحية ونقل الشرعية من الشرعية واللغوية والعرفية والاصطلاحية ونقل العرفية من العرفية واللغوية والشرعية والاصطلاحية ونقل الاصطلاحية من الاصطلاحية واللغوية والشرعية والعرفية لكن بعض من هذه الاقسام معلوم التحقق وبعضها معلوم العدم وبعضها يحتمل الامرين والتفصيل يظهر بعد الاحاطة بما ذكرنا في هذه الاقسام الثلثة فخذ ما يعنيك وكن من الشاكرين

الفصل الرابع في الامور المتعلقة بالاقسام المذكورة للحقائق وفيه مباحث **الاول** في تعيين الموضوع له فنقول قد اختلفوا في ذلك على اقوال اربعة **الاول** ان الالفاظ باسرها موضوعة للامور الخارجية **والثاني** انها موضوعة للمعاني الذهنية **والثالث** انها موضوعة للماهية من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن كونها موجودة في الخارج او في الذهن **والرابع** التفصيل بان الالفاظ في الجزئيات الخارجية موضوعة للاشخاص الخارجية و في الجزئيات الذهنية للاشخاص الذهنية وفي الكليات للماهيات من حيث هي فهو قول بالاقسام الثلثة كل في مورد واستدل من ذهب الى الاول بانها لو لم يكن موضوعة للحقائق الخارجية لما كانت متبادرة منها عند الاطلاق والتالي باطل فالمقدم مثله واما الشرطية فلانها لو لم يكن من المعاني الحقيقية والتبادر على ما تقدم من خواص الحقيقة وخاصة الشيء ما لا يوجد في غيره والا لم يكن خاصة له واما بطلان التالي فلظهور ان المتبادر من قولك دخلت السوق وبعت العبد واخذت الدراهم واشتريت الادام ودخلت الدار واكلت الخبز وشربت الماء وغير ذلك الحقائق الخارجية بحيث لا يمكن انكاره فلو لم يكن الالفاظ موضوعة بازائها لم يكن الامر كذلك وعلى الجواب عنه بالمعارضة والمناقضة **اما الاول** فمن وجوه **الاول** ان الالفاظ لو كانت باسرها موضوعة للامور الخارجية لامتنع اطلاق شيء منها حقيقة في معانيها المعهودة منها مع انه لا يتحقق لشيء منها في الخارج

وكذا الكلام في الالفاظ المستعملة في المعاني الكلية والصور الذهنية الجزئية والثاني انها لو كانت كذلك لزم امتناع الكذب في الاخبار وبطلان التالي غني عن البيان اذ الضرورة قاضية بانقسامها الى الصادقة والكاذبة اما الشرطية فلانه بناء على هذا التقدير يلزم ان يكون كل خبر موضوعا للموجود في الخارج دالا عليه فالمتكلم بزيد قائم الموضوع لقيام زيد الموجود في الخارج انما يمكن عند تحقق القيام له في الخارج وح لا يكون الكلام الا صادقا اجيب عن ذلك بان ذلك انما يتوجه اذا كانت دلالة الالفاظ على معانيها عقلية اذ ح يمتنع تخلف المدلول عن الدال فيلزم من الدال على النسبة الخارجية وهو الخبر تحققها في الخارج كما يلزم من اللفظ المسموع وجود لافظ لكنه فاسد بل دلالتها وضعية وتخلف المدلول عن الدال بالدلالة الوضعية مما لا اشتباه فيه فلا يلزم من قولنا زيد قائم الدال على تحقق النسبة في الخارج تحققها فيه فعلى هذا نقول ان تقسيم الخبر الى الصدق والكذب باعتبار تحقق النسبة في الخارج وعدمه ويمكن ان يقال انه بناء على القول بكون الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الخارجية استعمال الخبر في الموضوع له انما يكون عند تحقق النسبة في الخارج وح لا يحتمل غير الصدق وحكاية جواز تخلف المدلول لا تنفع وعند الاستعمال في غير الموضوع له وان كان محتملا لكن الصدق ح غير واردة على مقسم واحد لكون الاخبار المستعملة فيما وضعت له صادقة ابدا والاخبار المستعملة في المعاني المغايرة لما وضعت لها كاذبة كذلك ويمكن ان يجاب عن المعارضة بتحرير آخر وهو انها انما تكون متوجهة لو كان القائل بكون الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الخارجية قائلا بكونها موضوعة للمعاني الخارجية المطابقة لنفس الامر بحسب الواقع وليس الامر كذلك لما سنحقق عليه في حكاية تغيير التسمية بتغير الصور الذهنية من كونها موضوعة للمعاني الخارجية المطابقة لنفس الامر بحسب اعتقاد المتكلم فعلى هذا نقول ان زيد قائم موضوع عنده لقيام زيد الموجود في الخارج باعتقاده فعند مطابقة الاعتقاد للواقع يكون صادقا وعند عدمها يكون كاذبا ويمكن حمل الجواب المذكور على ذلك والثالث ان الالفاظ باسرها لو كانت موضوعة للمعاني الخارجية لزم امتناع تحقق الوضع في المركبات والحروف لان معانيها امور نسبية والنسبة لا وجود لها في الخارج والتالي باطل للقطع بتحققه في الجميع كما حققناه في المقدمة بحيث لا يبقى معه شك وريبة ومنها ظهر ان المعارضة المذكورة مبنية على الـ

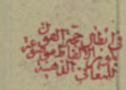


وعمض العين عن الحقيقة ويمكن الجواب عن ذلك بان الظاهر ان من قال بكونها موضوعة للمعاني الخارجية اراد ما يكون موجودا في الخارج بنفسه او بواسطة الغير والمتحقق في النسبة الوجود على الطرز الاول لا الثاني واما الثاني فهو انا لا نسلم تبادر المعاني الخارجية عند انتفاء القرينة واستفادتها من الالفاظ المذكورة في الامثلة المتقدمة وان كانت مسلمة لكنها مقرونة بالقرائن الدالة على الخارجية كالبيع والشراء والاكل والشرب والفهم الذي له مدخلية في اثبات الحقيقة انما هو الفهم من غير معونة القرينة لكنه خلاف الانصاف اما اولا فلانه لا شبهة في تبادر المعاني الخارجية من الالفاظ المتقدمة وان تجردت عن القرائن المذكورة واما ثانيا فلان الالفاظ المذكورة انما تصلح للقرينة لاستفادة المعاني الخارجية منها لوضوح انه لو اريد منها المعاني الذهنية لا يكون صالحة لذلك واستفادتها انما هو لتبادرها منها فلا يكون ذلك الا لوضعها لها فالحق الذي لا محيص عنه تسليم تبادرها منها لكن غاية ما يلزم من ذلك كونها حقيقة في تلك المعاني وكذا الكلام فيما يكون الامر فيه على تلك المثابة ولا يثبت منه الكلية التي ادعاها المستدل من وضع الالفاظ باسرها للمعاني الخارجية وستعرف حقيقة الحال وتفصيل المقال عند ايراد الحق من بين الاقوال واستدل القائلون بالثاني بما حاصله انها لو لم تكن موضوعة للصور الذهنية لما دارت معها وجودا وعدما وبعبارة اخرى وهي انها لو لم يكن كذلك لما تغيرت تسمية الشيء الواحد بتغير الصور الذهنية والتالي باطل اما الملازمة فلان الصور الذهنية لو لم تكن معاني حقيقية للالفاظ اولم تثبت هي ايضا وعلى التقدير لا وجه لعدم امكان الاطلاق عند انتفائها اما على الثاني فغير مفتقر الى البيان واما على الاول فلان المعاني الحقيقية للالفاظ ح غير الصور الذهنية اي الامور الخارجية والضرورة قاضية بان انتفاء المعاني المجازية غير صالح لسلب اطلاق الالفاظ على المعاني الحقيقية وكيف مع انه يؤكد ذلك وان وضع الالفاظ للاستعمال في المعاني الحقيقية وانتفاء غيرها كيف يصير مانعا عن ترتب تلك الفائدة وكذا اطلاق اللفظ على المعنى المجازي لا يسلب الاطلاق على معناه الحقيقي بالضرورة واما بطلان التالي فلان من راى شبحا من بعيد وتصور برسم الصورة الحجرية في ذهنه فسماه حجرا فاذا تغير ذلك بظنه شجرا ارتسم صورة الشجرية في ذهنها

واحتمال هذا الاشتراط في الشيء الخارج دون الصورة من الامور التحكمية التي لا يرضى النفوس بها الامن لم يكن من العقل حظ ومن الفهم نصيب **واما الثاني** فمن وجوه **الاول** هو انه لا يجوز ان يكون الالفاظ باسرها موضوعة بازاء الصور الذهنية اذ لو كان الامر كذلك لما امكن استعمال شيء من الالفاظ في المعاني الخارجية الا على المجاز دون الحقيقة والتالي باطل اما الشرطية فظاهر اذ على هذا التقدير لا يكون الموضوع له الا الصور الذهنية فيكون المعاني الخارجية غير الموضوع لها فاستعمال الالفاظ فيها لا يكون في الموضوع له فلا يكون حقيقة واما بطلان التالي فللقطع بحصول امارات الحقيقة من التبادر وعدم صحة السلب ونحوهما في كثير من الالفاظ بالنسبة الى الخارجية كما مرت الى جملة منها الاشارة وكيف لا مع ان ارادة الصور الذهنية في كثير منها غير ممكنة كما في قولك زيد مريض وعمرو شاعر وبكر فاضل ونحوها واحتمال استعمالها في المعاني الخارجية مجاز العلاقة المشاكلة مما لا يحتمله من له ادنى اطلاع على مباحث الفن وقد عرفت وجه **تمام الجملة** ان الحكم بمجازية الالفاظ باسرها في المعاني الخارجية مما يقطع بفساده بل خلاف والضرورة **الثاني** هو انه لو كانت الالفاظ باسرها موضوعة للصور الذهنية لوجب ان لا ينتقل عند سماع الالفاظ اليها والتالي باطل والملازمة بينة اما بطلان التالي فظاهر بان من سمع لفظ زيد مثلا لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته في الذهن من غير التفات الى الصورة بل مع انكارها كالمتكلمين النافين للصور الذهنية **الثالث** هو انه لا يمكن ان يكون الالفاظ باسرها موضوعة للصور الذهنية اذ من الالفاظ ما لا صورة ذهنية لمفاهيمها كاللاشيء واللاموجود ونحوهما ضرورة ان كل ما يفرض في الذهن فهو شيء وموجود فيه فتامل **نعم** على تقدير تمامية ما ذكر في البين **فهو** ان غاية ما يلزم من الدليل المذكور انتفاء الوضع في الالفاظ للمعاني الخارجية ولا يلزم من ذلك ان يكون الوضع انما للصور الذهنية لاحتمال الواسطة بان يكون الوضع للماهية من حيث هي **ان قلت** ان هذا الايراد ونحوه يتوجه اذا كان هذا القول ممن قال بحصول الاشياء باشباحها في الذهن واما اذا كان ممن يقول بحصول الاشياء بانفسها فيه فلا اذ المراد بالصورة بناء عليه الماهية **قلنا** نعم لكن لا الماهية المطلقة بل الماهية بقيد الوجود في الذهن فلا ينهض الدليل لاثبات المدعى ايضا الوضوح انه لا يلزم من عدم وضع اللفظ للمعاني الخارجية وضعه للماهية الموجودة في الذهن لاحتمال الوضع للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن تحققها في احد الظرفين كما هو القول الثالث في المسئلة **ثم** ان الفاضل الباغنوي في حاشية على متعلقات الامور



به ولذا تغير بذلك تغير ظننا انسانا ارتسم صورته في ذهننا فسماه به ولا يطلق عليه لفظ الحجر والشجر وان كان هو في نفس الامر واحدا منهما فانتفاء المعنى المجازي وهو الصورة الحجرية مثلا وتغيره سببا لعدم صحة اطلاق لفظ الحجر على معناه الحقيقي على فرض وضعه للمعنى الخارجي وكذا اطلاق اللفظ على المعنى المجازي وهو الصورة الانسانية صار سببا لعدم اطلاق اللفظ الموضوع له وهو الحجر مثلا عليه **فنقول** تغير التسمية بتغير الصور الذهنية مع كون المسمى في الخارج واحدا وكذا عدم تغيرها لعدم تغيرها مع كون المسمى فيه مختلفا دليل ظاهر على كون الوضع للصور الذهنية لا الامور الخارجية **اما الاول** فقد ظهر **واما الثاني** فلان من راى اشباحا مختلفة في نفس الامر كالشجر والحجر والانسان وظن الجميع انسانا مثلا لا يرتسم في ذهنه الا صورة الانسانية ولا يصح عنده الاطلاق على الجميع الا لفظ الانسان **فعلى هذا** فالمناسب ان يقرر الدليل هكذا لو لم يكن الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لما تغيرت التسمية بتغير الصورة مع كون المسمى في الخارج واحدا وكذا لما اتحدت التسمية لاشياء متعددة عند وحدة الصورة مع كون المسمى مختلفا والملازم وكذا بطلان التالي فقد ظهر مما ذكر **والجواب** عنه المنع والمعارضة **اما الاول** فلانا لا نسلم تغير التسمية انما هو بتغير الصورة وجودا دون الالفاظ معها بل انما هو لتغير الشيء الخارجي باعتقاده فلما اعتقد ذلك الشيء الخارجي حجرا سماه به ثم لما تبين له فساد ذلك الاعتقاد باعتقاد كونه شجرا سماه به فتسميته حجرا انما هو باعتقاده حجرا في الخارج وكذا الحال في الشجر فقد دار الالفاظ انما هو مع الشيء الخارجي باعتقاده **ان قلت** ان للشيء الخارجي في الواقع ونفس الامر غير مختلف فلو كان اللفظ موضوعا بازائه لما اختلف **قلنا** ان اللفظ بناء على هذا القول وان كان موضوعا للشيء الخارجي النفس الامري لكن الشيء الخارجي النفس الامري الذي يكون باعتقاد المستعمل كذلك وحيث اعتقد انه الحجر النفس الامري اطلق عليه اللفظ الموضوع للشيء النفس الامري ثم لما تبين له فساده ظهر انه ما اصاب لنفس الامر واخطأ في التسمية **نعم** الا ان ذلك انما يتوجه لو قلنا بان اللفظ موضوع للشيء الخارجي النفس الامري بشرط مطابقته للواقع لكنه فاسد اذ لا شبهة في ان وضع الالفاظ لاستعمالها في المعاني ولو كان الامر على ما ذكر لما امكن ذلك الا بعد العلم بمطابقته للواقع بحيث يحصل الجزم والقطع بعدم احتمال الخطاء وهو مما يقطع بفساده بل دعوى استحالته لاحتمال الاشتباه ونظرا الى الغلط الحواس على انه لا معنى لاختلاف الحال في ذلك بين كونه موضوعا للشيء الخارجي والصورة الذهنية لان مقتضاه ان يكون موضوعا للصورة الذهنية النفس الامرية بشرط مطابقتها للواقع فينبغي ان لا يطلق عليه الا اللفظ الموضوع بازاء الصورة الواحدة المطا



من التجريد جعل النزاع في هذه المسئلة مبنياً على النزاع المعروف بين ارباب المعقول في
المعلوم بالذات من انه اما الصورة الذهنية بناء على انها الحاصلة في الذهن حقيقة وذو الصورة انما يحصل فيه
بواسطتها فيكون تلك الصورة معلومة بالذات وذو الصورة معلوماً بالتبع او الامر الخارجي كما ذهب اليه افضل الحكماء
المحقق الطوسي والامام الرازي والمحقق الشريف ومن بعده وغيرهم بناء على انه هو الملتفت اليه بالذات
وان الصورة انما هي مرآة لملاحظته والة لذكره ولذا قد يحصل الالتفات الى الامر الخارجي بدون
شعور بالصورة بل مع انكارها كالمتكلمين النافين للوجود الذهني فمن هذا من قال بالاول في
كالشيخين الفارابي والرئيس وامثالهما لزمهم القول بوضع الالفاظ للصور الذهنية فيما نحن فيه
ومن قال بالثاني حيث قال في الحاشية المذكورة انهم قد اختلفوا ان الالفاظ اما موضوعة للصور
الذهنية او للمعلوم الخارجي وقد اختلفوا ايضاً في ان المعلوم بالذات هل هو الصورة الذهنية او
الخارجي والظاهر ان الخلاف الاول يتفرع على الخلاف الثاني اذ لا شك ان الالفاظ موضوعة لما
هو معلوم بالذات انتهى والظاهر ان الامر كذلك اذ لا بد للواضع حين الوضع من العلم بالموضوع له
واختصاص المعلوم بالتبع بالوضع واهمال المعلوم بالذات بعيد جداً فتأمل والمستفاد من كلام صاحب
المحاكمات في مسئلة المعلوم بالذات ان المعلوم بالذات في الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي
وفي غيرها الصور الذهنية والظاهر ان هذا التفصيل هو مراد المحقق الطوسي ومشاركوه وان كان
كلماتهم مطلقة اذ كيف يتوهم في شأن امثالهم ان المعلوم بالذات في غير الموجودات الخارجية ايضاً هو الموجود
الخارجي عندهم مع ان ذلك مما لا يتفوه به من له ادنى فطنة فضلاً عن هؤلاء الاجلة فمن هذا ما ذكره
الفاضل الباغنوي في حاشيته على المحاكمات بعد نقل القولين في المعلوم بالذات انه لو ذهب احد الى
ان المعلوم في الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي وفي غيرها هو الصور الذهنية كما يستفاد من كلام
صاحب المحاكمات مما الاوجه له منشأ اطلاق القولين في بادي النظر ... على البناء المذكور من كون النزاع
فيما نحن فيه مبنياً على النزاع في مسئلة المعلوم بالذات يكون وضع الالفاظ عند هؤلاء الاعلام للامور
الخارجية في الموجودات الخارجية والذهنية في الموجودات الذهنية فهذا القول اما يكون قولاً ثالثاً
في المسئلة اولا بل يرجع اطلاق القول الاول اليه وهو الظاهر لان احتمال وضع اللفظ للامر الخارجي

في غير الموجودات الخارجية مما لا يصدر من عاقل فح يندفع عنه بعض ما اوردنا عليه سابقاً ايراد آن على
امكان ارادة الاطلاق من مقالة القائلين بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي انما هو اذا حمل الامر الخارجي
في كلامهم على معناه المعلوم لما تقدم لكنه ليس بلازم لجواز ان يكون المراد بالامر الخارجي مقابل الصورة
من حيث هي او الموجود في نفس الامر بناء على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لانها تصلح ان تصير موضوعات
لقضايا ايجابية صادقة قلنا هذا مع ما فيه من شدة مخالفة للظاهر انما يصح في الكليات واما الاشخاص فلا
لوضوح انه ليس المعلوم في زيد ونحوه المهية الانسانية بل شخصه والموجود في نفس الامر يصدق على المهية
والصورة فجعله في مقابل الصورة لما عرفت من ان المعلوم بالذات بناء على القول الاول الصورة غير صحيح بل لا يصح
جعله في مقابل شيء اصلاً لان كل شيء موجود في نفس الامر بالمعنى المذكور نعم يمكن ان يكون مرادهم بالامر الخارجي
ذا الصورة فيشمل المهية من حيث هي والشخص الخارجي والذهني فرجع القولين الى ان المعلوم بالذات اما الصورة
الذهنية او ذو الصور وهو في الكليات والجزئيات الذهنية المهية التي لحقت اليها في ضمن الصورة الخارجية
في الذهن وفي الجزئيات الخارجية نفسها فعلى البناء المذكور يكون وضع الالفاظ عند ارباب هذا القول الذي
فعلى هذا يمكن ارادة هذا المعنى من الامر الخارج في القول الاول فيما نحن فيه وهو ان الالفاظ موضوعة للامور
الخارجية فلا يكون القائل بالقولين في المسئلتين مختلفاً بل يكون القول الاول راجعاً بالمآل هو القول الرابع فنقل الاكثر
في المسئلة والفاضل المحقق الخوانساري جعل النزاع بين القولين المذكورين في ما نحن فيه وفي مسئلة المعلوم بالذات
لفظياً عند صحة البناء المذكور من كون النزاع في هذه المسئلة مبنياً على النزاع في تلك بناء على ان مراد المحقق
الطوسي ومشاركوه من كون الامر الخارجي معلوماً بالذات انما هو في الموجودات الخارجية واما في غيرها فالصورة الذهنية
فمقتضى البناء المذكور ان يكون الوضع في الاول للامر الخارجي وفي الثاني للصورة ومقتضاه ايضاً ان الشيخ
الرئيس والفارابي مع ذهابهما الى ان الوضع للصور الذهنية ولما استبعد من مثلهما المصير الى وضع اللفظ للصورة
في الموجودات الخارجية ايضاً جعل مذهبهما ان الوضع للصورة في غيرها واما فيها فلها وهو التفصيل المذكور
ولما كان المفروض ان هذا النزاع متفرع على النزاع في مسئلة المعلوم بالذات لزم ان يكون مذهبهما فيها التفصيل
المذكور في كلام المحقق الطوسي فرجع مآل القولين في مسئلة الوضع الى شيء واحد وهو ان الوضع في الموجود الخارجي

للأثر الخارجي وفي الوجود الذهني للصورة وهو آل القولين في مسئلة المعلوم بالذات يجعل فساد الحكم بكون المعلوم بالذات
الأثر الخارجي بعنوان الإطلاق دليلاً على التفصيل المتقدم ومنه اهتدى بمعونة البناء المذكور الى تخصيص المذهب في مسئلة
الوضع ولما علم مذهب الشيخين ان المعلوم بالذات هو الصور علم بمعونة البناء مذهبهما ان وضع الالفاظ للصور ولما
كان القول بوضعها للصور مطلقا ولو في الموجودات الخارجية فاسدا جعل ذلك دليلا على ان مذهبهما ليس الاطلاق
بل التفصيل ومنه اهتدى بمعونة البناء المذكور ان ما يفهم من ظاهر كلاميهما من كون المعلوم بالذات هو الصور مطلقا
مما يقولان به بل المراد ما عدا الموجودات الخارجية فيصير النزاع بين الفريقين لفظيا في كلتا المسئلتين وانت خبير بانه لو
فتح ابواب امثال التكلفات المذكورة لرفع النزاع في المسائل الخلافية لامكن رفعه في كثير من المواقع المختلفة
يمكن فيه توجيهها وكيف كان ان القول بكون الالفاظ باسرها موضوعة للصور الذهنية مما لا شبهة في فساده ما دام
محمولا على ظاهره و يمكن ان يكون مرادهم التنبيه على ما اشرنا اليه سابقا من انها لم تكن موضوعة للمعاني النفس الامرية
الخارجية التي غير محتملة المخالفة بل للمعاني الخارجية التي علم في الذهن انها كذلك فالفرس مثلا ليس موضوعا
لما هو فرس في الخارج ونفس الامر بحيث لا يحتمل المخالفة بل للفرس الذي علم بعنوان الفرسية وثبت فرسيته
في الذهن وان احتمل مخالفته للواقع فيكون مآل هذا القول على هذا التقرير ان الالفاظ موضوعة للمعاني الخارجية
التي علمت انها كذلك لا المعاني الخارجية التي تطابق للواقع غير محتملة للمخالفة وحمل مقالتهم على هذا المعنى وان كان
مخالفا للظاهر في نفسه لكن لا يبعد ان يجعل ما تمسكوا به في اثبات المرام من تغير تسمية الاشياء عند تغير الصور
على ما تقدم مؤيدا لارادة هذا المطلب ومؤكدا في افادة هذا المقصد فيكون مرادهم على هذا انه ليس وضع
الالفاظ للمعاني الخارجية الواقعية والا يلزم ان لا يمكن التسمية في شيء في الخارج عند تخيلنا اياه خلاف ما هو
في الواقع وان لا يتغير التسمية بتخيلنا اياه امورا متغايرة بل هي موضوعة للامور المعلومة وح لا يرد عليه الا
الاول مطالبة المراد هذا المعنى في جميع الالفاظ مع ان من الالفاظ ما لا خارج لمسمياتها كالالفاظ الموضوعة
للامور الكلية **وبالجملة** الالفاظ الموضوعة للمعاني المعدومة وح ويمكن ان يتصدى في اثباته بان بني آدم لهم
من وضع الالفاظ للصور الذهنية للامور المغايرة لا الامور المطابقة في الواقع فعلى هذا الاشتهر في امكان
المراد في جميع الالفاظ اما في الموجودات الخارجية فقد عرفت واما في غيرها فبان يقال ان الفاظ الكليات موضوعة

لنا علينا كليا لا لما يكون كليا في نفس الامر والواقع وهكذا في الجزئيات الذهنية فعلى هذا الاحتمال يكون
رجوع النزاع بين القولين من وضع الالفاظ للامور الخارجية والامور الذهنية لفظيا بان يكون المراد
من الامور الخارجية خلاف الصور الذهنية من حيث انها علم ومن الصور الذهنية الامور المعلومة فتأمل
الثاني عدم انتهاض حججهم في اثبات هذا المرام وهذا حق قد اومأنا اليه فيما سلف ونصرف زمام الكلام
اليه فيما غبر مع زيادة تحقيق بمعونة فاضل المحقق ورب التوفيق **والقول الثالث** وهو ان الالفاظ باسرها موضوعة
من حيث هي مع قطع النظر عن تحققها في احد الظرفين مختار جماعة من المتأخرين منهم الفاضل الباغنوي لتوهمه انما
ذكر في اثبات القول الثاني انما يتم اذا كان المراد من الصور الذهنية الماهية من حيث هي فانه قد يطلق الصورة على
الماهية على ما ذكره في حاشيته على الاشارات بخلاف ما اذا كان المراد من الصورة الذهنية معناها الظاهر فانه
لا يلزم من عدم كونها موضوعة للامور الخارجية وضعها للصور الذهنية لجواز وضعها للماهية من حيث هي
وربما استدل عليه بانه لما لم يمكن القول بوضع الالفاظ للموجودات الخارجية ولا للصور الذهنية تعين القول
بوضعها للماهية وفي كليهما نظر **اما في الاول** فلانا لا نسلم ان مقتضى ما ذكر في اثبات القول الثاني الوضع
للماهية من حيث هي وعلى فرض التسليم نمنع ان يكون مقتضاه انحصار الوضع في الالفاظ للماهية من حيث هي
ولو بوضع بعض الالفاظ لها كما يظهر وجهه بالتأمل ثم ان اطلاق الصورة الذهنية على الماهية من
حيث هي لا يخلو عما فيه والذي يظهر من كلام صاحب المحاكمات في مسئلة الوجود الذهني اطلاق الصورة على الماهية
المعلومة اي باعتبار وجودها الذهني لا اطلاقها على الماهية من حيث هي **واما في الثاني** فهو ان الذي يظهر من
المباحث السالفة فساد القول بوضع الالفاظ باسرها للموجودات الخارجية او الذهنية ولا يلزم منه انحصار
الوضع للماهية من حيث هي لجواز ان يكون الوضع في البعض للموجود الخارجي وفي بعض للموجود الذهني و
في البعض للماهية من حيث هي كما هو القول الرابع في المسئلة وكيف مع ان وضع الالفاظ للماهية من حيث هي
انما يكون مسلما في الكليات واما في الاشخاص فلوضوح ان اللفظ الدال على الشخص كزيد مثلا لو كان موضوعا
للماهية من حيث هي لكانت تلك الماهية اما ماهية الانسان او غيرها وكلاهما بين الفساد ضرورة دلالة
والملازمة بينة اما بطلان الشق الاول من الثاني فلانه يلزم ان يكون المفهوم من لفظ زيد مثلا عين المفهوم من
لفظ الانسان وفساده من جهة الظهور كالنور في الليلة الديجور لاستلزامه ان يكون زيد بل [illegible] في الحقيقة كليا

ولمن عرفه انحصار الالفاظ في الكليات وهو مما يشهد اتفاقهم بل الضرورة على خلافه وهو مما يشهد اتفاقهم
بل الضرورة على خلافه وكيف مع ان نفس تصور مفهومه يمنع عن الشركة بين كثيرين ومفهوم الانسان غير مانع عنها
واما بطلان الشق الثاني منه فكذلك اذ لا مهية لزيد غير مهية الانسان مع قطع النظر عن وجوده في الذهن او
في الخارج حتى يكون هي الموضوع لها بل مهيته هي مهية الانسان اذ الحق عند ارباب التحقيق انه ليس في هوية
كل شخص سوى مهية الكلية فانها اذا وجدت في اي من الظرفين العقليين صارت متشخصة بدون انضمام
شيء اليها فان كان الخارج كانت شخصا خارجيا وان كان الذهن كانت شخصا ذهنيا وتشخص كل شخص بحو وجوده
الخاص والقول بانه يدخل في هوية كل شخص امر سوى المهية الكلية يكون نسبته الى المهية النوعية نسبة
الفصل الى الجنس خلاف التحقيق كما بين في محله فظهر مما ذكرنا انه ليس للاشخاص مهية سوى مهياتها الكلية
وقد علمت ان الالفاظ الدالة على الاشخاص ليست موضوعة بازاء تلك المهيات فالحاصل ان القطع حاصل بان
الاعلام الشخصية موضوعة لمسمياتها الخارجية فالحكم بوضع الالفاظ باسرها للمهية من حيث هي فاسد **ان**
قلت ان العلم لو كان موضوعا للتشخص لزم ان لا يصدق على ذلك الشخص في غير حالة الوضع لعدم بقاء ذلك
الشخص بعينه فينبغي ان يكون موضوعا للمعنى العام الصادق على حين الوضع وبعده وهو المهية **قلنا**
انه موضوع لذلك الشخص على وجه يشخصه عرفا على معنى انه لوحظ منه في الوضع ما يميزه عن غيره وهذا المعنى
متحقق معه في جميع الحالات ومما يؤكد المرام ان زيدا لو كان موضوعا للمهية من حيث هي لزم ان يصدق على كل
ما تحقق فيه المهية بل على المهية نفسها وبطلانه غني عن البيان **لا يقال** انه موضوع للمهية مع ذلك التشخص فهو
لا يصدق على غيره لان الوضع ليس للمهية من حيث هي والمهية مع التشخص هو الشخص فالحق بين الاقوال
هو القول الرابع وهو ان الوضع في الجزئيات الخارجية للموجودات الخارجية وفي الذهنية للذهنية
في الكليات للمهية من حيث هي ومما ذكرنا في الاقوال المذكورة من النقض والابرام يظهر الوجه في ذلك
فلاحظ بعين البصيرة حتى يظهر لك حقيقة المقال ومما يؤكد ذلك ما سيجيء من ان الوضع في الضمائر
واسماء الاشارة والمبهمات عام والموضوع له خاص والادلة الدالة على ذلك وفساد القول بان الموضوع
له فيها عام تدل على فساد القول بان وضع الالفاظ للمهية من حيث هي كما لا يخفى ثم ان تنقيح المقام
يتم ببيان امور **الاول** فيما يوجه على المختار من الايراد ودفعه **اما الايراد** فهو انه لو كانت الالفاظ في الجزئيات

الخارجية

الخارجية موضوعة للامور الموجودة لما صح الحكم عليها بالوجود والعدم الخارجيين ولما جاز التردد في
كونها موجودة في الخارج اولا والتالي باطل اما الملازمة فلانه يلزم بناء على هذا التقدير ان لا يكون قولنا
زيد موجود في الخارج مفيدا اصلا لكونه بمنزلة قولك زيد الموجود في الخارج والتناقض في قولنا زيد ليس
بموجود في الخارج اذ هو بمنزلة قولك الموجود في الخارج والتناقض في قولنا زيد ليس بموجود في الخارج اذ هو
بمنزلة قولك الموجود في الخارج ليس بموجود والتردد في الشيء المعلوم الموجود بين وجوده وعدمه وكذا
لما جاز الاستفهام عن وجود زيد وعدمه في قولك زيد موجود ام لا لكونه استفهاما فيما علم وجوده عن وجوده
وعدمه واما بطلان التوالي فمعلوم بالوجدان وغني عن البيان ولو كان الوضع في الكليات للمهيات من حيث
هي لما كانت عند استعمالها في الجزئيات حقيقة والملازمة ظاهرة لكون المستعمل فيه غير الموضوع له
وغير المستعمل فيه واما بطلان التالي فلوضوح ان دخلت الدار واكلت الخبز وشربت الماء وما ضاهاها
مع استعمالها في الجزئيات حقائق كما عرفت سابقا وايضا ان كثيرا من اشباه تلك الالفاظ كالصلوة
والصوم واشباههما قد تعلق طلب الشارع بها والمهية من حيث هي غير مقدور عليها فلو كان الوضع فيها للمهية
من حيث هي لزم ان يكون متعلق طلب الشارع ما لا يكون مقدورا عليه **واما الدفع** عن الايراد الاول فيمكن
بوجهين **الاول** ان غاية ما يلزم من وضع اللفظ للموجود في الخارج ان يكون الخارج ظرفا لوجوده ومن المعلوم
انه لا يلزم من ظرفية شيء لشيء دوامها واستمرارها لعدم كون الظروف واجب الوجود الذي امتنع انتفاؤه
فيكون انقطاع الظرفية في كل آن محتملا **فعلى هذا** يكون الاخبار عما وضع للموجود في الخارج بالوجود
وانما هو لرفع هذا الاحتمال والتنبيه على بقاء الظرفية حال الخطاب وبالعدم انما هو لتحقق الاحتمال
انقطاع الظرفية ولا شبهة انه فائدة عظيمة لم يكن حاصلة للمخاطب وكل من التردد في الوجود والعدم
والاستفهام عنهما انما هو لذلك ومن الامور المعتبرة في التناقض وحدة الزمان وهي منتفية في المقام اذ معنى
زيد ليس بموجود الموجود في الخارج في الماضي ليس بموجود في الحال **والثاني** ان المحذور انما يتوجه اذا كان
الوجود الخارجي مثلا جزءا للموضوع له فان العلم بالموضوع له يستلزم العلم بجزئه فيلزم ان لا
يكون قولنا زيد موجود مفيدا والتناقض وهكذا الى آخر ما قدمناه او كان وصفا محققا فان الحكم بالوجود
ح في قولنا زيد موجود يستلزم ان يكون لغوا وغير مفيد وبالعدم يوجب التناقض والتردد فيهما

والاستفهام عنها بمنزلة التردد والاستفهام عن اللازم مع القطع بوجود الملزوم لكنه ليس كذلك بل
هو وصف تقديري بمعنى ان وضع الالفاظ للذوات المعينة التي لو وجدت لكانت موجودة في الخارج
فعلى هذا يمكن ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الخارجي ولا يكون موجودا في الخارج اما بان لم يوجد
او وجد وطرأ عليه العدم وح يمكن الاخبار بالوجود والعدم والترديد بينهما والاستفهام عنها كما لا يخفى
الجواب الاول لا يخلو عن وجه لكن التأمل فيهما واما عن الايراد الثاني فبالمعارضة والمنع اما الاول فبان يقال لو كان
الوضع في الكليات للمهيات لزم ان لا يكون استعمالها فيها على وجه الحقيقة والملازمة ظاهرة وبطلان
التالي اظهر واما الثاني فهو ان ذلك انما يكون متوجها اذ لم يكن استعمال اللفظ الموضوع للمهية في افرادها الا
على وجه المجاز وهو غير صحيح لان المسلم عند ائمة الاصول والعربية ان لفظ العام والكلي اذا اطلق على الفرد
لا باعتبار الخصوصية والجزئية بل باعتبار العموم فهو ليس من المجاز وتحقيقه على ما لا مزيد عليه يطلب مما حواشينا على
معالم الاصول وهنا نقول ان هذا الحكم بناء على القول بوجود الكلي الطبيعي وان وجوده بعين وجود
افراده بان يكونا موجودين بوجود واحد ظاهرا واما على القول بعدم وجوده فيشكل اذ الموضوع له فهو المعنى
العام غير موجود في ضمن الفرد بوجوده وح لا يكون المستعمل فيه الا الفرد وهو غير الموضوع له فلا يمكن ان يكون
الاستعمال في الفرد الا على وجه المجاز فعلى هذا لا يندفع اصل الايراد من ان الواضع في الكليات لو كان للمهيات لما كان
استعمالها في الافراد الا على وجه المجاز وهو باطل لما تقدم فلا يكون الوضع فيها بازائها فيمكن ان يقال ان امكان
الاستعمال مبني على القول الاول وهو الصحيح ظاهرا كان القول الثاني وهو نفي الوجود الطبيعي مطلقا
فاسدا فلا يلتفت اليه ويمكن ان يقول سلمنا ذلك لكن مقتضاه امكان كل من الاستعمالين وفيما نحن فيه
ليس الاستعمال الا على الحقيقة اذ لا يمكن استعمال لفظ الخبز والماء والدار وما ضاهاها في الفرد على وجه
المجاز لتحقق امارات الحقيقة في كل موضع وبالجملة ان مقتضى ما ذكر انه لو استعمل الكلي واريد منه المعنى العام
في ضمن الفرد كان حقيقة ولو استعمل في خصوص الفرد كان مجازا ومن المعلوم ان الالفاظ التي كلامنا فيها حين استعمالها
في الخصوص يتحقق فيها امارات الحقيقة من التبادر وعدم صحة السلب والاطراد فاستعمالها في خصوص الافراد
لا يكون الا على وجه الحقيقة فلا يتم الجواب ويمكن ان يقال في دفع الايراد ان المراد ان وضع الالفاظ في
الخارجية لها الخ وهذه الافراد الخارجية هي الجزئيات المذكورة اذ كل واحد منها يمتنع صدقه على غيره

عن صدقه على كثيرين فيكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها كما انها موضوعة للمعاني الكلية
ايضا فعدم كون الاستعمال في تلك الافراد الا على وجه الحقيقة غير مناف للمطلوب بل يؤكده لكن
يتوجه عليه شيئان الاول انه بناء على ذلك لا معنى للحكم بان استعمال الكلي في الفرد يكون على وجه
ما عرفت من ان استعمال اللفظ في الفرد على وجه الحقيقة ابدا كما ان استعماله في المهية من حيث هي كذلك
والثاني انه يلزم بناء على ما ذكر ان يكون الالفاظ الموضوعة للمهيات التي لها افراد خارجية او ذهنية
مشتركة فيلزم اشتراك اكثر الالفاظ وهو غير صحيح لان تتبع كتب المصنفة في اللغة مكذب اياه وانتفاء
امارات الاشتراك فيها من عدم الحمل الا على البعض المدلول عليه بالقرينة مبطل له وضبط اكثره المجاز
من الاشتراك كما صدرت من فحول الاعلام معتمد فيه والحق في الجواب هو ما تقدم بان يقال ان تلك
الالفاظ عند استعمالها في الافراد انما يكون حقيقة في الصورة المفروضة واما عند استعمالها في خصوص
الافراد ويكون الخصوصية مرادة منها بان يكون الدال واحدا والمدلول متعددا المعنى العام والخصوصية
فلا ودعوى تحقق خواص الحقيقة فيها ممنوعة والتحقيق في ذلك هو ان دعوى تبادر الجزئيات الخارجية من
من لفظ الخبز والدار ونحوهما اما ان يكون عند اقترانها بالقرائن الدالة عليها كما في قولك اكل الخبز وشرب
الماء ودخلت الدار وهكذا او مطلقا حتى يكون المتبادر من الدار والخبز ونحوهما الافراد الخارجية
وعلى الاول وان كان التبادر مسلما لكنه ليس من خواص الحقيقة لاستلزامه فساد باب المجاز بالمرة
لوضوح ان المعاني المجازية باسرها متبادرة عند الاقتران بالقرائن الدالة عليها وقد مر تحقيق الحال في ذلك
مشروحا في بحث التبادر من اراد ان يظهر له حقيقة الحال وتمام المقال فعليه بتدقيق النظر في ذلك وعلى الثاني
بمنع دعوى تبادر الخصوصيات عند انتفاء العهد بل فالتبادر المعتبر في اثبات الحقيقة غير متحقق
فيها والمتحقق غير معتبر واما الاطراد فهو وان كان مسلما لوضوح ان استعمال الخبز في الفرد المعهود
انما هو لتحقق المعنى الكلي فيه وهو يصح في كل ما يتحقق فيه ذلك وهكذا الحال في الماء والدار
ونحوهما لكن قد عرفت مما اسلفناه في بحثه انه غير نافع في اثبات الحقيقة واما صحة السلب
فهو وان لم يكن صحيحا لظهور انه لا يصح في افراد الخبز مثلا ان يقال انها ليست بخبز ولمن ماكله انه
ما كل خبزا وهكذا في امثاله لكنه لم يثبت منه كون اللفظ حقيقة في خصوص الفرد وتحقيق ذلك في

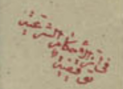
ان يقال ان المعنى الكلي بناء على التحقيق لما كان موجودا بوجود الفرد ان يكونان موجودين بوجود واحد
صح حمل العام عليه بحمل هو هو مثل قولنا هذا حجر وهذه دار وزيد انسان وما شابهها مع ان المعتبر في الحمل الحقيقي
الذاتي والتغاير الاعتباري فلو لم يكونا متحدين بالذات لما صح الحمل وصحة الحمل الايجابي يستلزم ان لا يصح الحمل
السلبي بان يقال ليس بحجر وزيد ليس بانسان ونحوهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولما كان الوجه في الحمل هو
موجودين بوجود واحد فسلب الحمل يستلزم سلبه فيلزم اجتماع النقيضين لكن الذي يلزم من ذلك انتفاء السلب
انما هو بالنسبة الى المعنى العام الذي يحقق في ضمن الخاص بوجوده صح حمله عليه ومن المعلوم ان عدم السلب انما
يقتضي حقيقة اللفظ فيما لا يصح سلبه عنه وهو فيما نحن فيه الحمل الكلي وحقيقة اللفظ بالنسبة اليه مما لا ينكر وهو ما ادعينا
من انه اذا استعمل لفظ الكلي في الخاص باعتبار العموم لا باعتبار الخصوص لا يكون مجازا ولا يلزم منه ان يكون لفظ
الكلي حقيقة في خصوص الجزئيات اذ عدم السلب لم يثبت بالنسبة اليها بل خلافه محقق الامر اذ يقال زيد ليس بانسان
فقط وكما يصدق في ذلك فليصدق في هذا ليس بدار فقط وهو ليس بحجر كذلك اذ لا فرق بينهما من هذه الجهة
غاية ما في الباب ان الفرد الانساني عين له اسم لخصوصه ورد الانسان بخلاف افراد الحجر بالنسبة اليه وهو لا يصلح
فارقا فيما نحن بصدده بانه بل ذلك انما هو لتحقق الداعي هناك التعيين من الخاطب وعدمه هنا لك وانتفاء الداعي فيما
فيما نحن فيه ومما ذكرنا ظهر ان المراد من كون الوضع في الجزئيات الخارجية للموجودات الخارجية انما هو بالنسبة
الى الالفاظ التي عينت لها بخصوصها كزيد وعمرو ونحوهما من اي نوع كان لا بالنسبة الى اللفظ الكلي عند استعماله
في الجزئيات من حيث انها جزئيات ثم هذا كله بالنسبة الى الايراد الاول على تقدير كون الوضع في الخطابات للماهيات
من حيث هو واما الايراد الثاني فهو انا نقول ان الماهية الغير المقيدة انما هي الماهية بشرط لا لا الماهية لا بشرط
لظهور امكان ايجادها في ضمن بعض الافراد وما نحن فيه من هذا القبيل فامتناع تعلق طلب الشارع بمطلق الماهيات
غير مسلم **تنبيه** ومما يتوهم تفريعه على هذه المسئلة النظر الى الصورة الاجنبية للرجل والاجنبي للمراة المرتسمة
في الماء والجدار والمرآة والخشب ونحوها فانه بناء على القول بان وضع الالفاظ للامور الخارجية ينبغي ان يجوز النظر
اليها بخلافه على القول بان وضعها للصور وكذلك الحال في الادعية والاذكار الموظفة وغيرها فانه على
القول بوضع الالفاظ للصور ينبغي ان يأتي الامثال بجملها بخلافه على القول الاخر لكنه غير صحيح
لان وضع الالفاظ للصور لو نقل بوضعها لها مطلقا بل للصور الذهنية والصور المنقوشة فيما ذكر ليست منها ثم

ربما يخيل لهم وجه بناء على القول بحصول الاشياء باشباحها في الذهن فان تلك الصور ايضا اشباح لكنه
ايضا ليس بشيء اذ له ان يقول ان الصور الذهنية ما كانت مرتسمة في الذهن مضافا الى انه مبني ان ذلك القائل
ممن يقول بحصول الاشياء باشباحها في الذهن وهو غير معلوم واما حكاية الادعية والاذكار فلا يأتي
فيها الا انه يمكن ان يقال من قبل ان كان المراد من الاذكار مما كان مشتملا مثل من قال كذا فله كذا فلعلم
انه يلزم بناء على القول المذكور ما ذكر لوضوح ان القول لا يتحقق الا باللسان **ولا نعرف** بعد غمض العين
عن الاول ان المفروض ان الالفاظ باسرها موضوعة للصور الذهنية ومنها لفظ القول فيلزم الحكم ولك
يلزم الحكم بعدم الامتثال فيما اذا قرأها مع الغفلة عن صورها الذهنية ولك ان تقول ايضا انه يلزم بناء على
ظاهر القول المذكور جواز النظر الى المراة الخارجية لو مقتضى كون الاصل في الاستعمال الحقيقة حمل الالفاظ
على معانيها الحقيقية والمفروض ان الموضوع له الصور الذهنية لا الامور الخارجية فبعد حمل الادلة الدالة
على الحرمة على حقيقتها يلزم ما ذكر وهكذا الحال في امثاله بخلافه على القول بوضعها للامور الخارجية اما مطلقا او
على التفصيل المتقدم **وبالجملة** لا يبعد القائل اما ان يلتزم ما ذكر او يقول بمجازية الالفاظ بما برهانا في
منها مما لا يلتزم وهو دليل اخر على فساد القول المذكور ما حمل على ظاهره المتبادر مما سلف كالامتحان على من بدا
ونقطن **والامر الثاني** في ان وضع الالفاظ للمعاني ما كانت معا باعتقاد المستعمل والمكلف او في نفس الامر
والواقع وهذا البحث من اهم المباحث في الباب وكم قد يتفرع عليه من الثمرات مثلا ان الشارع امر بايقاع
الصلوات في مواقيتها والى القبلة واجتناب النجاسات فيها وترك المحرمات وغير ذلك مما يكون على هذا النحو
فلو قلنا ان المعاني الموضوع لها هي ما يكون باعتقاد المكلف يلزم صحة الصلوة فيما اذا اعتقد الوقت مع ما لم
يكن كذلك والفساد فيما اذا اوقعها في الوقت النفس الامري مع اعتقاد خلافه بل مع عدم الاعتقاد وصحة
الصلوة فيما اذا اتى بها مع النجاسة النفس الامرية مع عدم اعتقادها وفسادها فيما اذا اتى بها مع اعتقاد
النجاسة ما لم يكن كذلك في نفس الامر وجواز النظر الى امراة يعتقدها من محارمه وان لم تكن كذلك في الواقع
وعدمه فيما اذا اعتقد خلافه كذلك **والتحقيق** في هذا المقام هو ان الوضع كما اشرنا اليه سابقا من انها موضوعة للمعاني
الواقعية النفس الامرية وخلافه مما لا ينبغي التأمل فيه لوضوح ان الواضع حين الوضع لا بد من تعقل الخصوص
ولا اختلاف ثم يضع اللفظ بازائها والقطع حاصل بان لا التفات له الى ما يعتقده المخاطب والمستعمل وان

مخالفا للواقع وانما النقاش الى ما يكون في الواقع ونفس الامر وذلك معلوم بالعيان ويشهد له الرجوع الى الوجدان
الا ترى ان من استعمل لفظا في مورد على اعتقاد انه معناه وتبين مخالفته للواقع ومغايرته لنفس الامر يقول له انه
خابط في ذلك ويحكم عليه بانه غالط هناك ولا احد يتأمل في ذلك وليس ذلك الا لعدم اصابته بالواقع فلو كان
وضع الالفاظ لما يعتقد المستعمل انه معناه لما كان له وجه وهذا يعم اللغوية والشرعية والعرفية لكن لما كان
المقصود من وضع الالفاظ استعمالها فيما اعتقد انه معناه في نفس الامر وكذا الاخذ والامتثال فيما اعتقد
ثم بعد الاتيان لا يخلو اما ان يظهر عليه المطابقة للواقع او المخالفة او لا هذا ولا ذاك وفي الاول والثالث
لا ينبغي التأمل في حصول الامتثال اما على الاول فظاهر واما على الثالث فلانه لم يكن في شيء من الادلة المعرفة للتكاليف
اريد منه ذلك على ان العلم بالمطابقة في كثير من الموارد من الامور المستحيلة فالتكليف بها خارج عن طوق الطاقة
وفي الثاني ينظر في النظر في الادلة الدالة على اعتباره فان دل على جزئيته كان او شرطيته على العموم والاطلاق كاركان
الصلوة والطهارة والوقت مثلا ينبغي الحكم بالبطلان فلا يحصل له الامتثال والا فلا كالنجاسة فان ما دل
على لزوم الاجتناب عنها في الصلوة انما هو بعد العلم بها وبالجملة ان ما دل على بطلان الصلوة بها انما هو بعد العلم
بها فمطلق مصاحبة النجاسة لم يثبت افسادها للصلوة وهكذا الحال في غيرها مما يكون بهذا المنوال وهذه قاعدة
متقنة وكم يترتب عليها من الفروعات الجليلة والثمرة في الموارد لا يكون الا بالنظر في الادلة فعلى هذا التقرير
لا يلزم صحة الصلوة مثلا فيما اذا اتى بها في الوقت النفس الامري مثلا مع اعتقاده خلافه لانه منهي عن الصلوة



الا اذا اعتقد الوقتية فمع عدمه يكون الاتيان بها منهيا عنه والنهي في العبادة يستدعي الفساد وهكذا الكلام
في القبلة واشباههما فلاحظ وتتبع وتأمل ولا تخبط ولا تخلط بعض الاقسام بالاخر **البحث الثاني** في ان اللازم
في حمل الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة على ماذا فنقول لا شبهة في ان اللازم حمل الالفاظ الصادرة من الشارع
على مراده فان تبين ذلك فلا كلام فيه سواء كان ذلك معنى حقيقيا ام مجازيا وهو ظاهر واما اذا لم يعلم ذلك
فهل يجوز الرجوع في تشخيصه الى العرف او اللغة فيحمل على الحقيقة العرفية او اللغوية فيه تفصيل معروف وهو ان
اللفظ ان كان من اسامي العبادات اي ما يتوقف صحتها على النية كالوضوء والغسل والتيمم والصلوة والصيام



فلا وان كان من المعاملات اي ما لا يتوقف صحتها عليها فنعم **تحقيق** الحال في هذا المرام يستدعي بسط في الكلام
فنقول المعروف بل قيل بلا خلاف ان المرجع في نفس الاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية وهي الوجوب والحرمة

والندب

الندب والكراهة والاباحة اي اثباتها لموضوعاتها ام وضعية ككون الشيء نجسا وطاهرا او شرطا او سببا او مانعا او صحيحا
وفاسدا او جزءا هو الشارع واما موضوعاتها فقد اشتهر ان كانت من العبادات بالمعنى المذكور فكذلك والا
فيرجع فيه الى العرف او اللغة سواء كانت من المعاملات ام لا وكذا الحال في الالفاظ المستعملة في كلام الشارع
لافادة الاحكام كلفظ الوجوب والحرمة وغيرهما او بيان ماهية العبادات كما في مثل الوضوء غسل الوجه
واليدين ومسح الرأس والرجلين وغيرهما وبالجملة ان المرجع في الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة باسرها
العرف او اللغة الا الالفاظ التي اسام لنفس العبادات **والوجه** في كون الشرع المرجع في الاحكام يظهر من ملاحظة
ان الشيء ما لم يحكم به الشارع لا يكون حكما شرعيا فالعلم بالحكم الشرعي على شيء انما يمكن بعد حكم الشارع بذلك
فالتوصل اليه من غير جهته غير ممكن والاولى ان يؤتى في بيان ذلك ان الواجب ما اوجب على الثواب والفوز بمدارج الرضوان
والاخلال به العقاب والوصل الى دركات النيران والحرام على عكس ذلك وكذلك الحال في المندوب والمكروه
والمباح والاخبار بتلك الغايات انما يمكن في حق العالم بعواقب الامور والمطلع بحقائق الاشياء البري عن
المجهول وكذلك الحال في جعل الشيء مانعا او جزءا او شرطا او سببا ونحوها ومعلوم اختصاص في شأن
الحكيم ولا يمكن التوصل بذلك الا باخباره واعلامه فلذلك يكون الاحكام باسرها توقيفية وفي الموضوعات
التي هي العبادات هو انها كيفيات وحقائق محدثة من الشارع فلا يكون معلومة الا له فالتوصل اليها من
غير اخباره واعلامه غير ممكن ايضا ولذا تريهم يقولون ان الاحكام الشرعية والعبادات توقيفية ولا يخفى
عليك ان الحكم المذكور من توقيفية ماهيات العبادات غير متوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولذا
قال بها من لم يقل بها اذ الظاهر ان الحكم المذكور اتفاقي بينهم والنزاع في الحقيقة الشرعية معلوم بل موقوف
على استعمال الشارع الالفاظ المعهودة في المعاني المغايرة للمعاني اللغوية وهو مما لا شك فيه ولا ريب
يعتريه الا على القول المعزي الى القاضي ويلزمه عدم تسليم ذلك لكنه مما لا شبهة في فساده وقد مر الكلام
عليه في مباحث الحقيقة الشرعية فلاحظ لكن يتوجه في المقام وجوه من الايراد **الاول** ان العقل عندهم معدود
من ادلة الاحكام الشرعية ومقتضاه كون الحكم المستند اليه شرعيا كما لا يخفى **والثاني** ان من جملة الاحكام
الوضعية الصحة والفساد والعلم بها لا يتوقف على الشرع لوضوح ان المأمور به اذا وقع على الوجه المطلوب يكون



صحيحا والا فاسد فلا يصح اطلاق القول بكون الاحكام تكليفية ام وضعية توقيفية **الثالث** ان الوجه المذكور
في توقيفية العبادات يستدعي توقيفية المعاملات ايضا اذ القول بالمعاني الشرعية غير مختص بالعبادات كما
يخفى **فعلى هذا** نقول ان مقتضى القول بذلك ان الشارع جعل تلك الالفاظ اسامي لمعان معلومة عنده
او استعملها فيها ومن المعلوم ان العلم بوضع الالفاظ مثلا لا يتيسر الا من جهة الواضع وهذا الاختصاص
الشارع لوضوح عدم امكان الاطلاع باي اصطلاح كان الا من اهله سواء فيه الشارع وغيره ولهذا
يقال ان اللغات توقيفية وانها لا تثبت بالترجيح ويمكن الجواب عن الاول بان الاحكام الشرعية لها اطلاقان
الاول ما حكم الشارع **والثاني** ما ينبغي ان يؤخذ من الشارع ومرادهم من الاحكام الشرعية في هذا المقام المعنى
دون ما عند العقل مرادا منها المعنى الثاني لوضوح ان حكم العقل بشيء لا يجعله مما حكم به الشارع كما لا يخفى ونحن
قد نقلنا في حاشيتنا على المائزة لتعريفنا للفقه ما ينفعك ملاحظته في المقام فلا تنافي فتأمل **وعن الثاني**
بان الصحة لها معنيان موافقة الامر واسقاط القضاء وبطلب تحقيق الحال في التفسير من حاشيتنا
على تهذيب الاصول وسنتعرض لهما فيما بعد ان شاء الله سبحانه والايراد انما يتوجه على الاول دون الثاني
ولعل بناء من عد الصحة والفساد من الاحكام الوضعية على الثاني فلا يكونان منها على الاول وسنقف على مزيد
تحقيق في ذلك واما الجواب عن الثالث فلا يمكن بنحو بادي الرأي الا بتخصيص القول بالحقيقة الشرعية بالعبادات
اذ لو عم المعاملات بكون الفاظها كالعبادات منقولات عن المعاني اللغوية والعرفية الى المعاني المستحدثة
فيكون معانيها الشرعية مغايرة لها جميعا كالعبادات فلا وجه للرجوع في تشخيصها وتعيينها الى اهلها
او يدعى توافق الوضع الشرعي مع واحد منها في المعاملات بحيث لو لم يعلم المعنى الشرعي يرجع الى العرف
او اللغة لثبوت الموافقة كما هو المفروض فالعلم باحد الامرين المتوافقين يعلم الاخر المجهول و
يتوجه على الوجهين **اما على الاول** فلانه يرجع منافاته لظواهر كثير من كلماتهم بل تصريحات جماعة منهم
حيث لم يكتفوا في مقام التمثيل للحقائق الشرعية بذكر الفاظ العبادات بل اضافوا اليها جملة من الفاظ المعاملات
بما فيه قول الفقهاء في كتبهم الفقهية مطلقا ولو في المعاملات ان هذا اللفظ لغة كذا وشرعا كذا فيعلم منه ان معناه
مقابل للمعنى اللغوي بل العرفي ايضا سواء كان استعمال الشارع على سبيل الحقيقة كما هو الظاهر من هذا التعبير

مقتضى القول بالحقيقة الشرعية او على سبيل المجاز كما يقتضيه القول بعدمها فكيف يمكن اختصاص القول
بالحقيقة الشرعية بالعبادات مع ان قولهم في بيان المعنى الشرعي وجعله مقابلا للمعنى اللغوي مشترك
بين القسمين على حد سواء بل كيف يمكن الرجوع الى العرف او اللغة في تشخيص المعنى الشرعي **واما على الثاني**
فمضافا الى ما ذكر والتكلف والتعسف الظاهر من منافاته لقولهم في كتبهم الاصولية ان الحقائق الشرعية
منقولة من غير تفرقة بين العبادات والمعاملات **ويمكن** الجواب بعد تعميم القول بالحقيقة الشرعية في القسمين
كما هو الظاهر ان الالفاظ المعهودة في المعاملات مستعملة عند الشارع في معانيها اللغوية مثلا
بالقيود والشروط المعتبرة المعهودة فيتحقق النقل في الالفاظ باسرها وصحة المقابلة بينهما من حيث العموم
والخصوص كما هو المعروف عن الفاضل في العبادات حيث نقلوا عنه ان الالفاظ العبادات مستعملة في
معانيها اللغوية والامور المعتبرة فيها شرعا ليست بداخلة في المستعمل فيه بل تلك الامور خارجة وشرائط
والشرط خارج عن المشروط ولو سلمنا المقال فيرد في بدئه فيكون مناط الفرق بين العبادات والمعاملات
عدم تسليم ذلك في الاول بل هي مستعملة فيها في المعاني المحدثة من الشارع ولهذا لا يمكن الرجوع في
تشخيصها الى اللغة بل يقال انها توقيفية كما عرفت وتسليمه في المعاملات **ولهذا** يتوصل في مقام التشخيص
الى اللغة وكلما لم يظهر اعتباره من الشارع يكون ذلك تقييدا للمعنى اللغوي وشرط الصحة للمعنى الشرعي والثمرة بين
الاحتمالين من كون الالفاظ المترددة في المعاملات مستعملة في معانيها اللغوية او غيرها تظهر فيما لم يظهر
اعتباره شرعا مع احتماله فانه على الاول يدفع بالاصل الشك في اشتراط المكلف به بشيء خارج فما لم يثبت
يدفع بالاصل بخلافه على الثاني فيما احتمل انه من جزء المستعمل فيه والمكلف به فان الاصل عدم حصوله
الا بان يأتي جميع الامور المحتملة فلا يحصل الامتثال الا بذلك ولو سلمنا الفاظ في مثله في الحقيقة
الشرعية وسنقف على مزيد تحقيق في نظير المسئلة ان شاء الله سبحانه لكنه ايضا غير صحيح لان الحكم
بان الفاظ المعاملات باسرها مستعملة في معانيها اللغوية مما يشهد على فساده العيان ونطق به
البرهان لظهور ان الظهار والخلع والمباراة والايلاء واللعان والتدبير والكتابة واشباهها لم
موضوعة في اللغة بازاء معانيها المعهودة من الشارع وكذلك الحال في لفظ الايمان والكفر والطهارة
والفسق والطهارة والنجاسة والحدث بل معانيها المعهودة معتبرة في الكل من الشارع فلا يمكن التوصل

الامر فيه فالحكم بأن الموضوعات بأسرها في المعاملات مرجعها العرف واللغة فاسد بل ربما
ان يكون كالصحيح هذه الدعوى على الايجاب الكلي في المعاملات كذا لم يصح على السلب الكلي في العبا
بل الصادق المسلم الجزئي في كليهما ايجابا في الاول وسلبا في الثاني بل كلاهما في كليهما اما في الاول فلما
عرفت واما في الثاني فلأن الظاهر ان لفظ الركوع والسجود والطواف ونحوها لم ينقل عن معانيها
اللغوية مطلقا بل التغاير بينهما من حيث الاطلاق والتقييد على نحو ما مر الكلام في المعاملات
فالحكم بعدم جواز الرجوع في موضوعات العبادات الى اللغة على الاطلاق غير صحيح ايضا
ويمكن التخلص عن ذلك بوجوه الاول ان محل الكلام على ما ذكرنا انما هو فيما اذا لم يظهر مخالفة
اصطلاح الشارع فيه للغة واما اذا ظهرت فلا يكون المرجع فيه الا الشرع وهو ظاهر غير مفتقر الى البيان فالمحصل
ان الالفاظ الواردة في كلام الشارع مما لم يظهر فيه اصطلاحه ان كان من العبادات فلا يجوز الرجوع في تشخيص معناها
الى غير الشرع بخلاف ما اذا كان من المعاملات ان قلت قد ظهر مما اسلفت ان مخالفة اصطلاح الشارع للغة
وعدمها قد ثبت في كل من النوعين فما لم يظهر فيه المخالفة كما يمكن ان يكون في العبادات مما ثبت وفي المعاملات
لم يثبت كذا يمكن العكس وكذا يمكن ان يكون في كل منهما مما ثبت كما يمكن ان يكون فيهما مما لم يثبت فالاحتمالات اربعة
مقتضى الاول الحمل على ما ثبت المخالفة في العبادات وعلى ما لم يثبت في المعاملات فتعين الرجوع في الاول
الى الشرع دون الثاني ومقتضى الثاني عكسه والثالث تعين الرجوع في النوعين الى الشرع والرابع عدمه كذلك
والمدعى انما يتم على الاول دون الثلاثة الباقية فما وجه ترجيحه عليها قلنا وجهه الحاق الظن الشيء بالاعم الاغلب
ولما كان الغالب في الفاظ العبادات كونها من المنقولات عن المعاني اللغوية الى المعاني الجديدة المخترعة التي لا يوصل
اليها الا ببيان الشارع ملحوظة عنده ولما كان الغالب في المعاملات خلاف ذلك لمجيئه بها امضاء وهذا الوجه من المحتمل
في الكل على غير الغالب كما في الثلث او في البعض عليه كما في الآخرين فتأمل والثاني ان الحكم المذكور من الايجاب و
السلب الكليين انما هو بالنظر الى الاغلب في النوعين فلما كان الغالب في العبادات توقف العلم بها على بيان
الشرع دون المعاملات فان الغالب فيها خلافه فلذلك اطلق القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات و
الفرق بين الجوابين مع كونهما متقاربين يظهر بعد التأمل فيهما والثالث اما بالنسبة الى مثل الركوع والسجود فالمنع
اتحاد المعنى الشرعي مع اللغوي لوضوح اعتبار الاخلاص في مطلق العبادات فالاخلاص داخل في المعنى الشرعي خلاف

اللغوي فيهما متغايران لان السجود مثلا على الاول عبارة عن الفعل مع الاخلاص وعلى الثاني عن الفعل فقط فلا يمكن
تشخيص السجود الشرعي بالرجوع الى اللغة بل يتوقف على بيان الشارع فلا اشكال واما ما بالنسبة الى لفظ
الخلع والايلاء واشباههما فبان نلتزم ان الموضوعات في المعاملات يرجع فيها الى العرف او اللغة
ليس الايجاب الكلي اي كل من الموضوعات في المعاملات كذلك بل الظاهر من قولهم ان العبادات توقيفية
دون المعاملات ان المراد رفع الايجاب الكلي اي ليس كل الموضوعات في المعاملات توقيفيا كالعبادات
فلا ينافيه توقيفية بعض الموضوعات منها كما عرفت والخامس ان المراد تعين الرجوع في العبادات الى الشارع
بخلاف المعاملات فانه لم يتعين فيها ذلك ومقتضاه امكان الرجوع فيها الى غير الشرع في الجملة لا امكانه
مطلقا فلا ينافيه عدم الامكان في البعض كما لا يخفى لكن هذا الجواب لا بأس به بالنسبة الى النقض في
المعاملات واما بالنسبة الى العبادات فانه مبني على القول بدخول الاخلاص في حقيقة العبادة واما
بالعدم فلا لانه يكون شرطا لها ومعلوم ان الشرط خارج عن المشروط فيكون المعنى الشرعي واللغوي متحدا
فلا تفاوت بينهما الا بالاطلاق والتقييد هذا كله مبني على تعميم القول بالحقيقة الشرعية في العبادات
والمعاملات بأسرها كما هو الظاهر من قولهم فيهما هذا اللفظ في اللغة كذا وفي الشرع كذا على نهج واحد
يظهر من المحقق في الشرائع والعلامة في القواعد وغيره والشهيدين اعلى الله مقامهما في القواعد والمسالك
وسنقف على عباراتهم ان شاء الله تعالى ويمكن التفصيل في المعاملات بان يقال بثبوتها فيما علم التغاير بين
المعنى اللغوي والشرعي كما تقدم من لفظ الظهار والخلع والمبارات واشباهها وبالعدم فيما لم يعلم ذلك
او علم عدمه وهو الاكثر كالبيع والصلح والاجارة والدين والهبة والرهن والوديعة والعارية والغصب
والميراث والرضاع والقصاص وغيرها ويحمل قولهم المذكور في القسم الاول على ظاهره وفي الثاني على ان المراد
بيان المعاملات الصحيحة شرعا المترتبة عليها الآثار الثابتة في الشرع او المراد من الشرع في ذلك المقام اعم من
الشارع واهل الشرع فيحمل على ان المراد فيما نحن فيه ان اصطلاح المتشرعة كذا او ان المراد المستعمل فيه لهم
من ان يكون حقيقة بناء على القول بالحقيقة الشرعية او مجازا بناء على القول بالعدم وفي الجميع نظر اما في
الاول فلانه لو كان المراد تحديد المعاملات الصحيحة شرعا لزم استقصاء الشرائط في تعريفاتها مع انه ليس
كذلك قطعا بل لم يذكر منها الا القليل واما في الثاني فلانه مع ما فيه من البعد سيما بعد ارادة معناه في العبادة

وفي بعض المعاملات يتوجه عليه ان للمتشرعة اصطلاحات كثيرة فما وجه اطلاقه في الشرع في امثال هذه
دون غيرها مضافا الى انا في نحو الثالث على ما في الثالث فلانه انما يصح بعد المغايرة بين المعنى اللغوي
والشرعي والمفروض خلافه والا كانت المعاملات توقيفية كالعبادات ويمكن اختيار الثالث والتزام
التغاير على النحو المتقدم من الاطلاق والتقييد فالمغايرة على هذا النحو لا ينافي الرجوع في تشخيص المعاني الى العرف
كما عرفت نعم يتوجه عليه ما مر في الاول من انه لو كان المراد ذلك لكان اللازم استقصاء الشروط المعتبرة
ويمكن الجواب هنا بمنع اللزوم اذ الاقتصار في البعض يكفي للتنبيه على التغاير في الجملة على انه يمكن ان يقال
ان التغاير على النحو المذكور في مجموع ابواب المعاملات ليس بجميع عليه بل ولا ما المتبوع عليه الاكثر واغاذ في البعض
ويمكن ان يكون منشأ الفعل او بناؤه على ثبوت الحقيقة الشرعية على النحو الذي سبقت اليه الاشارة
لكن يتوجه في المقام ايراد اخر وهو ان هذا التغاير محقق في العبادات ايضا لما تقدم من مثل الركوع
والسجود ولما ذكر في بعض كتب الاصول وغيرها من ان لفظ الصوم في اللغة لمطلق الامساك وفي الشرع
لامساك مخصوص ولفظ الحج في اللغة لمطلق القصد وفي الشرع لقصد مخصوص ونحوهما من
الخمس وغيره فعلى التوجيه السالف يمكن الرجوع في تشخيص بعض العبادات ايضا الى العرف واللغة فلا يصح
الحكم بتوقيفية العبادات باسرها دون المعاملات مع اشتراكهما فيما ذكر ويمكن الجواب عنه اما بما اومأنا اليه
من ان الحكم المذكور اغلبي لا كلي ولما كان الغالب في العبادات تحقق المعاني الحادثة المستنبطة من
الشريعة المخترعة من الشارع دون المعاملات حكموا بذلك والا فقد عرفت تحقق المعاني المغايرة للمعنى
في بعض المعاملات ايضا وعدم امكان الرجوع فيها الى غير الشرع ومن اعتبار الاطلاق من المعنى الشرعي
دون اللغوي مع ما عرفت مما فيه او بان اس العبادات وركنها واصل الطاعات وعمدتها كالصلوة لما كان
كذلك حكموا بعنوان الاطلاق او بمنع كون المعاني المذكورة للالفاظ السابقة شرعية لكنه بالنسبة
الى لفظ الحج لا باس به لامكان ان يكون معناه الشرعي الافعال المعهودة على النهج المقرر كما هو الظاهر
وعرفها بعض المحدثين لمعناه الشرعي والبراءات العلامة اعلى الله مقامه في النهاية حيث قال الحج
في الشرع الافعال المخصوصة عند البيت وفي التهذيب الحج الموضوع في اللغة القصد ونقل الشارع
الى المناسك واما في نحو الصوم والخمس فيستبعد جدا فالتعويل على ما سلف ما تحصل مما ذكر توقيفية الاحكام

الشرعية وماهيات العبادات على بيان الشارع دون المعاملات بالمعنى المتقدم تذييل فيه تكميل وفيه مباحث
في هذا المقام البحث في ثلثة مطالب الاول ان لفظ العبادة يطلق على معنيين الاول ما يتوقف
على النية كما مر والثاني ما يترتب الثواب عليه وهو اعم من الاول اذ كل ما يتوقف صحته على النية يترتب
الثواب عليه ولا عكس اذ جميع الافعال المباحة اذا قصد بها التقرب يترتب الثواب عليها مع ان عند انتفاء القصد
والقربة لم ينتف عنها وصف الصحة وكذا لفظ المعاملة فانها تطلق على معنيين ايضا الاول ما هو المعروف
بين الناس من المعاوضات الجارية بينهم والثاني ما يقابل العبادة بالمعنى الاول اي ما يتوقف صحته
على النية كما تقدم وهي ايضا بالتفسير الثاني اعم من الاول كما لا يخفى والمراد من العبادة فيما نحن فيه معناها
الاخص ومن المعاملة الاعم فلا يرد ان حكمهم بتوقيفية العبادات غير صحيح على الاطلاق بناء على ان كل
اذا قصد به التقرب اليه سبحانه يكون عبادة مع ان كثيرا منها لم يتوقف بيانه على الشرع قطعا لان بناء
على حمل العبادة في قولهم ان العبادات توقيفية على المعنى الثاني وهو مع فساده في نفسه بناء فيه تصريح
جماعة منهم وان المتبادر من العبادة ما يكون كذلك بالذات فيخرج العبادة العرضية التي يعرضها وصف العبادة
بسبب قصد القربة وقولهم في مقابله بعدم توقيفية المعاملات اذ لا يصح لهذا القول مصداق
امكان حملها على شيء من المعنيين المذكورين اما على المعنى الاعم فظاهر واما على الاخص فلانه ايضا عند
قصد التقرب يندرج تحت العبادة والحمل على الاعم بتخصيصه فيما اذا لم يو قصد التقرب بعيد عنه
معقولية توقف جهة معتبرة على بيان الشارع تارة وعدم توقفها عليه اخرى كما لا يخفى فالاولى
تبيين نفيسي لما كان لفظ الصحة ماخوذا في تفسير كل من العبادات والمعاملات فلا باس للتعرض الى
الحال فيها فنقول قد اختلفوا في الصحة في العبادات فالمحكي عن المتكلمين انها موافقة الامر
وعن الفقهاء انها كون الفعل مسقطا للقضاء وبعلم البطلان والفساد بالمقابلة ويظهر الثمرة
في الصلوة بظن الطهارة او شكها فيما اذا جاز التعويل عليهما مع انكشاف الفساد بعد الصلوة فانها
على الاول ينبغي ان يكون صحيحة بخلافه على الثاني لعدم اسقاطها القضاء وكذا في الصلوة الى جهة
بظن انها القبلة ثم تبين الخلاف وهو في الوقت وغيرهما وفي كل من التفسيرين كلام اما في الاول فلان
موافقة امر الشارع من صفات الماتي به ومن المعلوم ان الصحة من اوصاف الماتي به فكيف يجعل احدهما



حدًّا للآخر وانتقاض طرده بدخول الختان فان مواه فقد امر الشارع متحقق فيه مع عدم اتصافه بالصحة
قد يمكن الجواب عن الأول بأنه انما يتوجه اذا حمل الموافقة على معناه المتعدي واما اذا حمل على المعنى
اللازم فلا لوضوح انه من اوصاف الفعل كالامتثال وعن الثاني بالمنع من عدم اتصاف الختان بالصحة فانه
اذا وقع على النهج الذي امر به الشارع يقال انه صحيح والا يقال انه غير صحيح وعلى فرض التسليم نقول يمكن ان يقال ان المراد
ان الصحة والفساد فيما يمكن اتصافه بهما لا مطلقا فما لا يتصف بهما خارج عن اصله فتامل واما ما في الثالث فلان
القضاء لو ثبت فكيف يسقط وجوابه ان المراد كون الفعل بحيث يمنع تعلق الأمر بالقضاء على المكلف
لكن ينتقض عكسه بصلوة العيد وما وقته العمر كالنذر المطلق وصلوة الزلزلة والقضاء نفسه والنوافل
عند الرابعة فان كلامهما اذا اتى على الوجه الذي ينبغي ان يؤتى به يتصف بالصحة مع عدم القضاء لشيء منها ويمكن
الجواب عنه ايضا على النحو المذكور في التفسير الأول بأن يقال ان الصحة في العبادات كون الفعل مسقطا للقضاء
فيما له قضاء ولكنه مع ما فيه من التكلف الذي ينبغي الاحتراز عنه في الحد وبيان الصحة فيما لم يكن له قضاء
من دون تحديد او يقال ان الصحة فيها عبارة عن كون الفعل على نهج يسقط القضاء على تقدير ان يكون
له قضاء وهو ايضا لا يخلو عن تكلف بين التفسيرين الأول واما ما في المعاملات فقد اتفقوا على ان
الصحة فيها عبارة عن ترتب الأثر المطلوب منها كزوال النجاسة من الغسل وانتقال الثمن الى البايع والمثمن الى
المشتري في البيع ووجوب الأثمان والمنافع الى المؤجر والمستاجر في الاجارة وحل البضع والنظر مثلا في
النكاح وغيرها ان قلت هنا احتمال آخر وهو حمل الصحة في النوعين معا مفسرة بالتفسير المذكور في العبادات او
المعاملات او في العبادات مفسرة بما ذكر في المعاملات وبالعكس فما وجه اختيار ما ذكر على الاحتمالات
المذكورة قلنا اما الاشتراك بينهما بما ذكر في العبادات فغير ممكن لأن غسل النجاسة لو وقع على النهج
المنهي عنه كالغسل بماء مغصوب يصح ويجاز مع ذلك الثوب مثلا الدخول في الصلوة مع انه خلاف
امر الشارع غير متحقق فيه وهكذا البيع في وقت النداء وغيره ومنه يعلم الحال في الاحتمال الثالث نعم
لو اشترك بينهما بالتفسير السالف من الفقهاء بأن يقال الصحة مطلقا عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء
واريد من القضاء اعم من المعنى المصطلح عليه والاتيان ثانيا لجاز بل لا يرد شيء مما سلف واما الاشتراك
بينهما بما ذكر في المعاملات كما ذكره الفاضل العضد وشيخنا البهائي فلا بأس به فيقال ان الصحة مطلقا

عن

عن ترتب الأثر لكن الأثر مختلف فهو في المعاملات ما تقدم وفي العبادات اما الثواب والامتثال او الاطاعة
فعلى هذا لا يرد الانتقاض بمثل الختان وغيره مما سلف لكن يتوجه على جميع التفاسير المذكورة ان الظاهر
ان الصحة ليست نفس الموافقة ولا اسقاط القضاء ولا ترتب الأثر بل هو وصف يتصف به الفعل
باعتبار الموافقة وسقط القضاء لثبوت ذلك الوصف له وترتب عليه الأثر لذلك نعم لو قيل انها
للفعل الصحيح بأن يقال ان الفعل الصحيح ما يكون موافقا للأمر الشارع او يكون مسقطا للقضاء او يترتب عليه
الأثر لسلم من ذلك لكن لم يعلم الصحة نفسها ويمكن ان يقال ان هذه امور اصطلاحية فلا مشاحة فيها
فاذا عرفت الصحة في العبادات والمعاملات يظهر عليك حال الفساد فيهما اذ هو في مقابلها ويرادف البطلان
خلافا للحنفية حيث فرقوا بينهما بأن الباطل ما لم يكن مشروعا باصله كبيع الملاقيح والفاسد ما كان
مشروعا باصله دون وصفه كالربا تنبيه قد علمت مما سلف ان من جملة ما عد من الأحكام الوضعية
الصحة والفساد ويمكن المناقشة في توقيفيتها بجميع التفاسير المذكورة اما على الأول فقد مر الكلام
فيه واما على الثاني فلأن المأمور به اذا اتى على النهج الذي امر به ولم يظهر اخلال شيء من اجزائه وشرائطه
يحكم العقل بعدم افتقاره الى الاعادة واتيانه ثانيا في الحال واما على الثالث فلأن الشارع جعل العقود مثلا
اسبابا لترتب الآثار المعهودة فالحكم الشرعي هناك سببية العقود وهو مسلم واما ترتب الآثار
فهو معلول لتلك الأسباب والعلامات فالعلم بها يكفي للعلم به فلا يكون العلم بترتب الآثار موقوفا
على بيان من الشارع على حدة فلا بد اما من القول بعدم اندراجهما في الأحكام الوضعية او
توقيفية مطلقا الا ان يقال ان التوقيف بالواسطة كاف فيما نحن فيه فتدبر واما الثاني فلأن
مما سلف توقيفية ماهيات العبادات على بيان الشارع دون المعاملات بالمعنى السالف لكن بيان
ماهياتها في النصوص بعنوان التحديد لا يكاد يوجد بل المعهود بيانها ببيان الأجزاء لكن لا بلفظ
الجزئية بل على النهج الذي يستفاد منه الجزئية الا انه قد يدل النص على جميع الأجزاء ولا اشكال
ح كما في الأذان حيث روى ابو بكر الحضرمي وكليب الأسدي عن مولانا ابي عبد الله عليه السلام
انه حكى لهما الأذان فقال الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله
الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة حي على الصلوة حي على

الفلاح حي على الفلاح حي على خير العمل حي على خير العمل الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله لا اله الا الله
فقد لا يكون كذلك وهو الغالب فهل اللازم ح في مقام الامتثال الاتيان بجميع ما يحتمل ان له مدخلية في تحقق ما
هو بحيث ينعقد الاجماع على تحقق المطلوب الشرعي في ضمنه وعدم احتمال مدخلية غيره فيه نظرا الى ان اشتغال
الذمة يقيني فلا يحصل البراءة الا بفعل الجميع بما ذكر وان الاصل عدم كونها العبادة المطلوبة او يكفي بل يجوز
الاقتصار على ما علم مدخليته فيه وانعقد الاجماع على وجوبه فيه فيدفع غيره باصالة عدم المدخلية واصالة
البراءة فيه اشكال وخلاف بين الاعلام مبني على الخلاف في ان الفاظ العبادات اسامي للصحيحة منها او الاعم
وحيث قد كانت المسئلة من مهمات المسائل الاصولية وكانت في اكثر كتب الاصول غير منقحة بل غير مبينة
الا على وجه الايماء والاشارة فبالحري ان نصرف زمام الكلام الى تحقيقها وتنقيحها ودفع جلباب الجهل عن وجهها
ومداركها فنقول بعد الاستمداد من الموفق الفياض لا شبهة ان مهية الصلوة مثلا مركبة من اجزاء متعددة وان
لها شروطا معدودة كالطهارة والاستقبال واباحة المكان وستر العورة وغيرها وان تلك المهية اذا اتي بها مع
تلك الشروط يكون متصفة بوصف الصحة وان متعلق طلب الشارع واوامره ليس الا الفعل الصحيح لكن الكلام في انه
كما كان متعلقات الاوامر الشرعية المعاني الصحيحة هل يكون المعاني التي عين الشارع تلك الالفاظ بازائها
على ثبوت الحقيقة الشرعية او المستعمل فيها بناء على العدم هي المعاني الصحيحة لا بمعنى انه وضع اللفظ مثلا بازاء
المهية مع تلك الشرائط حتى يكون الشرائط داخلة في الموضوع له وجزءا له ولا يكون الكل اجزاء ويلزم الانتقال
من اللفظ الى الشرائط ايضا كالانتقال الى الاجزاء بل المراد ان الموضوع له للفظ الصلوة مثلا عند الشارع
هو الذي اذا وجده المكلف في الخارج يحصل له الامتثال ويحكم بانه صحيح كما انك تعين اسما لمسمى له اوصاف كثيرة
من العلم والورع والكتابة والتجارة والخياطة وغيرها بمعنى ان مسمى هذا اللفظ في الخارج له تلك الصفات
لا بان يندرج تلك الصفات تحت الموضوع له او لا بل الموضوع له اعم من الصحيح والفاسد بان يكون الموضوع له
تلك المهية فان اتيت مع مراعات تلك الشرائط يكون صحيحا والا فاسدا كما في المعاملات كالبيع مثلا
فانه في اللغة موضوع لمعناه وجعل الشارع له شرائط كمعلومية العوض والمعوض وطهارتهما وكمال المتعاقدين
وتراضي الطرفين وكونهما مقبوضين في الصرف غير متفاضلين مع التجانس ونحوها فان اتى مع مراعات تلك الشرائط
يكون صحيحا والا فاسدا ومن هذا التقرير ظهر ان ما تقدم من ابتناء امكان التمسك باصالة العدم في دفع

الجزئية

الجزئية وعدمه على القولين غير صحيح اذ التكليف بايجاد المهية قطعي وانها لو قيدت وهو مع عدم الاتيان بذلك
المشكوك فيه غير معلوم فالبراءة انما يحصل بالاتيان بجميع ما له احتمال الجزئية لوضوح ان مع عدمه تحققها
مشكوك فيه فان قلنا بانها اسامي للاعم من الصحيحة اذ التكليف بايجاد المهية مما اتفق عليه الفريقان والوجه على
جواز التمسك به على القول الصحيحي الجهل بتحقق الماهية والموضوع له وهو متحقق على القول بالاعم ايضا فما
فيه فالقول بجواز التمسك على احدهما دون الآخر مع اشتراك الموجب بينهما من غير افتراق مما لا وجه له اصلا
ان قلت لا نسلم الشك في تحقق المهية بناء على القول بالاعم لان مهية الصلوة مثلا على هذا القول الاركان
او الاربعة فتحقق المهية باتيانها معلوم بناء على هذا القول والشك انما هو في غيرها قلنا هذا الوجه له [illegible]
فلانه يخرج المثال عن محل الكلام اذ المفروض ان مشكوك الجزئية يمكن انه فاعد بالاصل بناء على القول بالاعم دون
غيره والمشكوك فيه على التقدير المذكور لم يكن من ذلك قلنا ثانيا فلان تعرضهم في الكتب الفقهية بين الاجزاء
المقتضية لعدم لزوم التدارك في بعض ولزومه في الآخر بناء في ذلك ظهور انه على الاحتمال المذكور لا جزء سوى
الاركان واحتمال الحاق الجزء في المقامين نظرا الى القول الآخر مما لا شبهة في بعده بل فساده ضروري ثم ما
الفرق بين ستر العورة مثلا والقراءة فاي فرق بين القولين في الشروط فانه اذا شك في شرطية شيء مع
احتمال الجزئية بالنسبة اليه فح ذلك الاصل بناء على القول بالاعم لان الامر قد تعلق بايجاد المهية
له ومحققها مقطوع به وانما الشك في اشتراطها بالمشكوك فيه والاصل عدمه اذ القدر المعلوم ثبوت التكليف
بايجاد المهية فقد حصل واما اشتراطها به فغير معلوم بخلافه على القول بالصحيح لان الموضوع له لما كان المعنى
الصحيح وحصوله مع عدم ذلك المشكوك فيه غير معلوم والبراءة انما يعلم بحصول العلم بصحة المأتي به وهو انما
يحصل بعد الاتيان بجميع ما له احتمال الشرطية ايضا وللقائل ان يقول بمثل ذلك على القول بالاعم ايضا بناء على
ما مر من ان ارادة الماهية الصحيحة من الشارع مما لا شك فيه ووجوب تحصيلها فلا نسلم ان متعلق الاوامر مطلق
المهية حتى يحصل الامتثال بايجادها بل المهية الصحيحة فمع عدم الاتيان بالمشكوك الشرطية يكون المعلوم انما
مطلق المهية لا الصحيحة والتكليف قد علم بالنسبة الى الثاني لا الاول فالبراءة انما يحصل بالعلم بكون الثاني
المهية الصحيحة وهو لا يحصل الا بالاتيان بجميع ما له احتمال الشرطية على هذا القول ايضا فلا يحصل الافتراق بين
القولين بذلك ايضا وغاية ما في الباب ان الصحة على القول بالصحيح وصف للموضوع له وعلى الاعم وصف للمراد

وهو لا يوجب الافتراق المذكور ويمكن الجواب عنه بأن العبادة الصحيحة بناء على القول بالأعم المهية مع
الشرائط المعلومة لأن غاية ما هناك تحقق العلم بأن مراد الشارع نفس المهية بشرط لا ولا من حيث هي
المعبر عنها بالماهية لا بشرط شيء بل المهية بشرط شيء والعلاوة على ذلك غير مسلمة ويكفي في الامتثال
للأوامر المتعلقة بالمهية بشرط شيء اتيانها مع مراعاة الشروط المعلومة وفيه ان التكليف المعلوم بناء على
هذا القول ايجاد المهية مع مراعاة الشروط في الجملة المعلومة مسمى الالفاظ ومدلولها والبراءة تحصل بايجادها
مع الشروط الثابتة واما المشكوكة فلا حاجة الى اتيانها لذلك مع اصالة عدم اشتراط المهية بها وبراءة الذمة
عنها بخلافه على القول بالصحيح اذ التكليف بايجاد مدلول اللفظ مما لا شبهة فيه وهو مع عدم مراعاة الشرائط
ولو كانت مشكوكة غير معلوم الحصول لعدم العلم بحصول مدلول اللفظ فتحصيل البراءة يستدعي مراعاة الشروط المشكوكة ايضا
فعلى هذا يكون الثمرة بين القولين امكان اجراء الاصل في الشروط بناء على القول بالأعم وعدمه بناء على القول
بالصحيح واما في الاجزاء فعدم اجرائه مشترك بين القولين [illegible] اعلم انه يمكن ان يقال
ان الجزء على قسمين قسم مما ينتفي الكل بانتفائه في العرف والعادة كالأركان المعروفة فيما نحن فيه والرأس والرقبة
بالنسبة الى زيد مثلا وقسم لا يكون كذلك كالذكر في الركوع والسجود والطمأنينة ونحوهما فعلى هذا نقول لو شك في
جزئية شيء وعلم انه على فرض ثبوته من القسم الثاني لا الاول يجوز دفعه بالاصل على القول بالأعم بخلاف
القول الآخر والسر فيه هو ان الأوامر المتوجهة بالصلوة لما كان مقتضاها ايجاد المهية ينبغي ان يحصل
الامتثال كلما يصدق عليه انه آت بالمهية ولما كان القسم الاول مما ينتفي بانتفائه المهية لا معنى لاجراء
الأصل فيه لثبوت التكليف بايجادها واما القسم الثاني فلما لم يكن انتفاؤه موجبا لانتفاء المهية ولم يعلم
من الأدلة المثبتة للتكليف ازيد من ايجادها والمفروض انه يتحقق مع عدم الاتيان بالمشكوك الجزئية
فالتكليف بالنسبة اليه مشكوك فيه فالأصل البراءة عنه والحاصل ان القدر المعلوم ايجاد المهية على النحو
المتقدم فكلما يكون انتفاؤه في العرف موجبا لانتفائها يجب اتيانه لا من باب اصالة البراءة عنه فعلى هذا لا يجوز
الاخلال بشيء منها عمدا مثل الذكر والطمأنينة ونحوهما مما لم يكن انتفاؤه موجبا لانتفاء المهية لثبوت التكليف
بالنسبة اليها ومنه يستفاد وجه ما ذكروه من ان الاخلال بشيء من الاركان مطلقا ولو سهوا مبطل واما غيرها
من الأمور الواجبة فلا يكون الاخلال به ساهيا مبطلا لان الأركان لما كان الاخلال بشيء منها موجبا لانتفاء

في الذكر والأذن والأنف والأصبع في الثاني مع

المهية فلم يحصل الامتثال بالنسبة الى الأوامر الموجبة لايجادها فيجب الاتيان تحصيلا لذلك واما غيرها
فلما لم يكن انتفاؤه موجبا لانتفائها ولم يثبت من الأدلة الموجبة له الوجوب باتيانه في اثناء الصلوة حالة
السهو يحصل الامتثال بالنسبة الى الأوامر المتوجهة الى مهية الصلوة باتيان ما به يتحقق فيخرج عن عهدة
التكليف ومنه يظهر ان اقل ما يكفي في تحقق المهية هو الأركان المعهودة وانه لا يوجب ان لا يتصف غيرها
بوصف الجزئية فيصح الحكم بدفع الجزء المشكوك فيه بالأصل ولو بلفظ الجزئية على القول الأعم و
هذا كله انما هو على القول بالأعم واما القول الآخر فلما كان الموضوع له للفظ بناء عليه المهية الصحيحة ولو
لم يعلم عدم مدخلية الجزء المشكوك فيه فيها والمفروض ثبوت التكليف بايجاد الموضوع له وهي المهية الصحيحة
فلا يحصل العلم بالامتثال الا باتيان الجميع فلا يمكن دفع المشكوك فيه بالاصل [illegible] ان
ان العلم بعدم انتفاء المهية بانتفاء ذلك الشيء اما من قبل الشرع او من العرف كما هو الظاهر من [illegible]
وكلاهما غير صحيح اما الاول فلعدم ثبوته كما لا يخفى واما الثاني فلانه لا يكون مهية العبادة توقيفية
بناء على القول بالأعم وهم غير ملتزمين لذلك قلنا يمكن القول بكل من الاحتمالين اما الاول فلان المراد من
الثبوت من الشرع اما عدمه صريحا او الأعم وانتفاء الاول وان كان مسلما لكنه غير مضر لكفاية مطلق البيان
والظهور من كلماته وانتفاء الثاني غير مسلم لان الظاهر من التفرقة بين الاجزاء بكون الاخلال ببعضها مطلقا
ولو سهوا موجبا لعدم الامتثال بخلاف الآخر وهذا صح الصلوة من الآتي بالاركان مع نسيان غيرها مطلقا
واما الثاني فلان المراد من العرف ليس العلم المنافي للتوقيفية بل عرف المتشرعة وعرفهم انما يعلم من الشارع بان
معاني المتشرعة هي التي استعمل الشارع اللفظ فيها وعلمهم بها انما هو باستعماله فيها وبيانه اياها فالرجوع
الى عرفهم بهذا المعنى غير مناف للتوقيفية كما لا يخفى فتأمل [illegible] اعلم ان النزاع بين القولين
في الحقيقة يئول الى ان تلك الالفاظ هل هي موضوعة لما يأتي به الامتثال او الأعم فالقائلون بالصحيح على
الاول والأعم على الثاني فالقول بالصحيح ما لو ان الشارع اوجب شيئا معينا وعين اللفظ بازائه لينتقل
المكلف منه اليه كلما رآه في كلامه او سمعه من المخاطب باصطلاحه فعلى هذا لو حصل العلم بالموضوع له يعلم انه ما
به الامتثال وبالعكس اي لو حصل العلم بانه ما يأتي به الامتثال يعلم انه الموضوع له والعلم بانه مما يحصل
يحصل ببيان الشارع اما انه من ذلك او الموضوع له لكنه معلوم الانتفاء في كثير من العبادات لو لم يقع انتفاؤه

في الكلي او صدور الأمر منه الى جزئيات على كيفية مخصوصة وشرائط معدودة وعلم انها من اجزاء ذلك
المأمور به فهو الغالب فاذا اعثرنا بعد التتبع التام والتصفح الكامل في كلامه ولم نعثر على صدور الامر منه
بجزئيات على كيفية خاصة ولم نعثر على غيرها من الشرائط والأجزاء يظهر علينا ان ماهية ذلك المأمور به مركبة
من تلك الأجزاء وتلك الشرائط لا غير اذ لو كان غيرها لعثرنا عليه كغيره ووجوده مع عدم النقل مع تحقق
دواعيه بالنسبة الى الكل وتوفر الحاجة لعموم البلوى في غاية البعد فيحكم بأن المحصل من تلك الأجزاء
والشرائط هو ما يأتي به الأمثال فهو الموضوع له اذا تحقق ذلك نقول لو ادعى احد شرطية شيء
من غير ان يقيم عليه ما يطمئن النفس اليه يمكن دفعه بالأصل ولو على القول بالصحيح بل لو ادعى جزئية شيء
ايضا لما ذكرنا فعلى هذا التحقيق يظهر لك عدم اختصاص دفع الأمور المشكوكة بالأصل بالقول بالأعم كما
في الألسنة فعليك ثم عليك بالتأمل التام فيما ذكر والخوض الكامل فيه وفي اطرافه عسى ان يظهر لك حقيقة
الحال ويقام عليك صدق المقال واياك ثم اياك عن الانقياد بقيد التقليد ان قلت ان هذه مقالة لا
عليها احد لان القائلين بالصحيح انما اختلفوا في اجراء الأصل وعدمه في الشرائط واما الأجزاء فهم متفقون
على خلافه قلنا هذه حكاية قد اشتهرت في الألسنة وصدرت من جماعة من المتأخرين وهي
مخالفة للواقع ويدلك على ذلك ان القول بالصحيح مما ذهب اليه اكثر الأصوليين في كتبهم الأصولية كما
ننبهك عليه ان شاء الله سبحانه مع ان تتبع كتبهم الفقهية يكشف عن عدم الفرق بينهم في الدفع بالأصل
بين الأجزاء والشرائط الا من بعض من المتأخرين فلا يبعد دعوى اتفاقهم على ذلك مع ان الظاهر
ان القول بالصحيح [illegible] الأكثر كما سنحقق عليه والظاهر ان وجه ما نبهنا عليه ان قلت ان الظاهر
الذي [illegible] يصح الحكم بدفع الأمور المشكوكة بالأصل اذ عليه يكون عدم اعتبارها مظنونا لا من
من الأمور المشكوكة قلنا الشك في بداية الأمر متحقق واما بعد التتبع في كلمات الشارع والالتفات
الى مقتضى الأصل فيؤول الحال الى الوهم فاطلاق الشك بالنظر الى اول الأمر وهذا كما يقال من تيقن الحدث
وشك في الطهارة او العكس مع ان الشك لا يجتمع مع اليقين على ان التعبير بالاحتمال يكفي في المقام بان
يقول ان الأمور المحتملة يمكن دفعها بالأصل مع انه لا اختصاص له بالقول بالصحيح لتحققه ولو على القول
بالأعم ايضا والجواب ما اشرنا اليه اذا تحقق ذلك ظهر لك ان دفع الأمور المحتملة مطلقا بالأصل

ليس

ليس من خواص القول بالأعم كما شاع في الألسنة فلا يظهر الثمرة لهذا الخلاف من هذه الجهة نعم
يمكن دعوى الثمرة من هذه الجهة في بداية الأمر بناء على القول بالأعم لو شك في شرطية شيء يمكن دفعه بالأصل
في اول الأمر من غير افتقار الى غاية الفحص بخلافه على القول بالصحيح ويظهر وجهه مما تقدم مع تأمل فيه ايضا بناء
على ان التمسك بالأصول قبل الفحص عن المخصص غير مجوز الآن ينبغي الأمر او في مبلغ الفحص مع الكلام فيه
ايضا وكذا يظهر الثمرة بين القولين في مقام النذر ونحوه كما اذا نذر احد ان يصلي صلوة الظهر مثلا في كل يوم
جماعة او في الروضات المشرفة او المساجد المشرفة وصلى ثم انكشف عليه اختلال بعض الأمور الموجبة للقضاء
والاعادة فعلى القول بالأعم يحكم بوفاء نذره فيجوز له الصلوة ثانيا من غير جماعة وفي غير تلك المعاني العالية
بخلافه على القول الآخر [illegible] لما كانت عمدة الثمرة لهذا النزاع امكان اجراء الأصل في
الأمور المحتملة وعدمه وتبين لك مما قررنا انتفاؤها من هذه الجهة وتحققها على القولين واشتراكهما فيه
فلا يهمنا البحث عن تحقيق الحال في الطرفين وابراز الحق في البين لكن لما كانت الثمرة التي اشرنا اليها ايضا
لا يخلو عن اهتمام وشأنها كما لا يخفى فلا بأس بصرف زمام الكلام الى تحقيق الحال وابراز المختار في المقام
فنقول المختار انها اسام للصحيحة لا الأعم لنا وجوه الأول ان الرجوع الى الوجدان شاهد صدق
وقاض بالحق على ان الداعي لوضع اصطلاح من اي شخص كان انما هو الى وضعه وتقريره وجبت بحسب علم
ذلك الداعي كما لا يخفى على من لاحظ الاصطلاحات المختلفة وتأمل الصناعات المتفرقة فان الداعي
للنحوي الى وضع الفاعل والمفعول لمعناهما المعهود انما هو لتمييز احوالهما المختلفة والانتقال منهما
الى معناهما فيما اذا رآهما في كلام او سمعهما من المخاطب باصطلاحه وهذا انما يوجب وضعها لما ثبت
منه ذلك لا لشيء آخر وان كانت المغايرة بالعموم والخصوص وهكذا الحال في اي اصطلاح كان كما
لا يخفى على من سلك جادة الانصاف وعدل عن طريق الجور والاعتساف ونظر الى الاصطلاحات المتداولة
بين الناس ومن المعلوم ان الداعي لوضع مسالك العبادات وتقرير التكاليف والطاعات انما هو تحصيل
الأمثال لاستعداد للمثوبات الأخروية والمواهب السبحانية والعطايا الجزيلة وبالجملة هداية الناس
الى ما به ينتظم امورهم الدنيوية والأخروية وترقي النفس من حضيض المراتب الهيولانية الى معارج الكمالات
الروحانية وهذا انما يوجب وضع الألفاظ للمعاني التي يحصل منها تلك الغاية والمفاهيم التي يترتب عليها

استعادة والحاصل ان الشارع اوجب ايجاد مهيات مخصوصة على كيفية مخصوصة بحيث لو اوجدها
في الخارج يكون ممتثلا والظاهر المتاخم من القطع انه عين الالفاظ بازاء تلك المعاني بالحيثية المذكورة
ليتشغل المكلفون منها اليها ويحاوروا بها في مخاطباتهم ويبلغ الشاهد منهم الغائب بواسطتها والقول
بالاعم مقتضاه ان الشارع وان اوجب شيئا معينا يحصل بايجاده الامتثال لكنه لم يعين اللفظ بازاء
ذلك المعنى الذي ياتي به الامتثال بل بازاء شيء اعم منه وهذا في الظاهر بعيد لا يرتضيه الراجع الى
الوجدان والمتامل في الدواعي الموجبة لوضع الاصطلاحات واحداث الصناعات كما لا يخفى
ان قيل لا نسلم انحصار الفائدة في وضع تلك المهيات واحداثها فيما ذكر لجواز ان يكون فائدتها
مع ذلك تميز المسلم عن غيره ومزيد شوكة الاسلام وتقويته مع عدة الفائدة بما ذكر فاذا اوجدها
المكلف على الوجه الصحيح يترتب عليها الفوائد باسرها وان اوجدها لا على الوجه لا ينتفي منها الا
الفائدة لتحقق الامتياز المذكور وتقوية الاسلام لكثرة اتباعه وانما المنتفي بعضها فيجوز ان يكون
وضع الالفاظ لمطلق المهية نظرا الى مطلق الفائدة ويكون الامر قرينة لارادة الصحيح قلنا
ان اريد من هذا الكلام ان وضع المهيات واختراعها لترتب الفوائد باسرها فنحن لا ننكره وهو
مضر لوضوح انه يستدعي وضع الالفاظ للمعاني الصحيحة التي يترتب عليها تلك الفوائد باسرها
كما لا يخفى وان اريد ان وضعها لا لذلك بل لترتب مطلق الفائدة بمعنى انه لما كانت مراتب الفوائد
مختلفة بالكمال والنقصان يكون وضع اصل المهيات لاجل مطلق الفائدة والامر بالفرد الكامل لتحصيل
الفائدة الكاملة فنقول ان تلك الفائدة المقتضية لوضع اللفظ بازاء مطلق المهية اما هو
مطلوب من المكلف حال التعبد والاختيار وفي غيرها او غير مطلوب اصلا والاول لا يشتبه
فساده اذ مقتضاه ان وضع اللفظ من الشارع بازاء تلك المهية لاجل تلك الفائدة مع انه نهى عن اتيانها
واوعد عليه غاية الايعاد ويعاقب عليه اشد العقاب وهذا مما لا يصدر عن العاقل فضلا عن الشارع
الحكيم الكامل وعلى الثاني نقول ان تحصل تلك الفائدة لا يوجب العدول عما ذكرنا ووضع اللفظ
بازاء الاعم لحصولها على تقدير الوضع للصحيح اذ المكلف اشتغل بايجاد المهية على ارادة ايجاد الصحيح
فيترتب عليه جميع تلك الفوائد الا الامتثال بعد ان ظهر عليه اخلاله لبعض ما يوجب ذلك وان

محصل

محصل تلك الفائدة الاشتغال بتلك الافعال وان كان اللفظ موضوعا للمعنى الصحيح كما لا يخفى وعلى الثالث
يلزم اللغوية في الجملة كيف يمكن قصد ورود فعل من فاعل لاجل غاية مع عدم كونها مطلوب الحصول او كونها منهيا
عنها وثانيا انا اذا خلينا وانفسنا يتبادر في اذهاننا ويسبق الى افهامنا بمجرد استماع لفظ الصلوة مثلا
سواء ورد في سياق الكلام لا المعنى الذي اوجبه الشارع ولم يهمل وبالجملة المعنى الذي يحصل به الامتثال
من دون شائبة وريبة واما غيره فغير متبادر والتبادر من امارات الحقيقة وعدمه او تبادر الغير من علامات
المجاز فثبت انها اسام للصحيحة لا الاعم ان قلت اريد التبادر من هذه الالفاظ فيما اذا وردت في كلام
المتشرعة او الشارع وعلى الثاني اما ان يكون المراد تبادرها في زمان المتشرعة كما هو الظاهر من التقرير او في زمان
الشارع والاول والثاني لا ينفع اما الاول فظاهر لان تبادر كل فرد امارة الوضع عندهم فلازم ان الصلوة مثلا
عند المتشرعة اسم للمعنى المذكور ولا يلزم منه ان يكون اسما له عند الشارع وهو محل الكلام واما الثاني فلانا
لو سلمنا ان التبادر على ما عرفت فيما سلف عبارة عن فهم المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عن ملاحظة ما
سواه وهذا المعنى اذا تحقق في لفظ بالنسبة الى طائفة لا يختلف الحال فيه بالنسبة اليهم ولو لم يكن المتكلم
من اهل ذلك الاصطلاح لان فهم المعنى من اللفظ حالة لو استقرت لا يختلف باختلاف المتكلمين
انما يختلف باختلاف السامعين ولهذا لو استمع النحوي لفظ الفعل من اي شخص كان ولو كان المتكلم
من المخاطب لعرف اللغة ينصرف ذهنه الى المعنى المعهود وعنده مع علمه بعدم ارادته ذلك المعنى منه
غاية الامر يكون صدوره عمن ليس من اهل الاصطلاح موجبا لصرفه عن الحمل على المعنى المصطلح عند السامع
لا عن فهمه اياه اذ الواجب حمل اللفظ الصادر من اي متكلم كان على اصطلاحه الا مع القرينة فعلى هذا لو ثبت
من التبادر المذكور الا كون تلك الالفاظ اسامي للمعاني الصحيحة عند المتشرعة لا عند الشارع كما لا يخفى وان
كان يثبت به المرام لكنه ممنوع لان تبادر المعنى المذكور بحكم الوجدان ليس الا التبادر في زمان المتشرعة واما
ان هذا التبادر كان ثابتا في زمان الشارع فغير معلوم واني يتأتى لنا اثبات ذلك والجواب ان التبادر عند
المتشرعة كاف في اثبات المرام لما اسلفنا من القطع بان المعاني عند المتشرعة هي المعاني التي استعملها
الشارع فيها واما كون استعماله على سبيل الحقيقة او المجاز فلا يهمنا التعرض له في هذا المبحث اذ الثمرة
المترتبة على هذه المسألة غير موقوفة على القول بالحقيقة الشرعية وكذا النزاع لتحققها على القولين كما

لا يخفى على من اجاد النظر في البين بل على استعمال الشارع تلك الالفاظ في المعاني المغايرة اللغوية هي الحقيقة
مآل النزاع ان المعنى المستعمل فيه الشارع هل المعاني التي تحصل بها الامتثال المعتبرة عنها على المشهور
بالمعاني الصحيحة او الاعم ومنه يظهر ان عنوان المسئلة على النحو المتقدم من كون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة
او الاعم انما يلائم بظاهره القول بالحقيقة الشرعية كما لا يخفى ولعله منهم وتبعهم القائلون بالعدم في هذا
العنوان وعولوا على ما الخارج في تلك المسئلة قرينة في هذا المقام ومن هنا يعلم وجه النظر لبعد كون النزاع
الشرعية اعم من الصحيحة والفاسدة بالنسبة الى القول لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية اشد مما سلف لان
مقتضى القول بالاعم بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية ان الشارع وضع الالفاظ للمعنى الاعم اولا ثم استعمل في
متعلقات اوامره في المعنى الصحيح وهو متوقف على كون الخطابات الامرية كاقيموا الصلوة مثلا مسبوقة بغيرها
ومن ان يأتي اثبات ذلك او يكون المنكر للحقيقة الشرعية قائلا بالصحيح لا الاعم او نقول بثبوت الاستعمال
في الصحيح ولنوى في الاعم والاحتمالات المذكورة باسرها لا يخلو من بعد مضافا الى ما قدمنا في الوجه الاول
على انه يمكن ان يقال بعد تسليم التغاير بين المستعمل فيه الشرعي ومعنى المتشرعة لا ينتفي الثمرة مطلقا لان
ثمرة المسئلة غير منحصرة في كلام الشارع لحصتها في الاوقاف والايمان والنذور ونحوها على ما فهمها كما
اسلفنا فيختلف الحال على تقدير كونها اسامي للصحيحة او الاعم عند المتشرعة كما يظهر للمتأمل بما مر
فتأمل **والثالث** صحة السلب عن العاري عن بعض الشرائط والاجزاء ويمكن تقريره من العرف والنص
اما الاول فلانه لا شبهة في ان من اشتغل في افعال الصلوة مستدبرا للقبلة عند معلوميتها يقال انها
ليست بصلوة وكذا من ترك الطهارة وتكلم في الاثناء بكل كلام واشتغل بكل فعل وهكذا **واما الثاني**
فكالنبوي المذكور في المعتبر والمنتهى والذكرى ونهاية الاحكام وغيرها ان رجلا دخل المسجد ورسول الله
صلى الله عليه وآله جالس في ناحية المسجد فصلى ثم جاء فسلم عليه فقال وعليك السلام ارجع فصل فانك
لم تصل فرجع ثم جاء فقال له مثل ذلك فقال له الرجل في الثالثة علمني يا رسول الله صلى الله عليه وآله
فقال اذا قمت الى الصلوة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع
حتى تطمئن راكعا ثم ارفع رأسك حتى تعتدل قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تستوي
افعل ذلك في صلوتك كلها فالصحاح المستفيضة عن زرارة منها ما رواه في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام

قال بينا رسول الله صلى الله عليه وآله جالس في المسجد اذ دخل رجل فقام يصلي فلم يتم ركوعه ولا سجوده
فقال صلى الله عليه وآله نقر كنقر الغراب لئن مات هذا وهكذا صلوته ليموتن على غير ديني لأن قوله صلى الله
عليه وآله نقر الى آخره اي ليس انه بصلوة ولا يتوهم معارضته باطلاق الصلوة في قوله يصلي وهكذا
صلوته لان الاول محمول على ارادة الصلوة كما لا يخفى والثاني معناه انه لو اتى صلوته النفس
الامرية على هذه الهيئة ولا يلزم منه اطلاق الصلوة على ما اتاه فتأمل **ومنها** ما رواه في الفقيه عن
مولينا عليه السلام لا صلوة الا الى القبلة **ومنها** ما رواه فيه ايضا عنه عليه السلام قم منتصبا فان رسول
الله قال من لم يقم صلبه فلا صلوة له **ومنها** ما رواه في التهذيب عنه عليه السلم لا صلوة الا بطهور
ومنها ما رواه فيه ايضا عن مولينا الصادق عليه السلام من صلى ولم يصل على النبي صلى الله عليه وآله
وترك ذلك متعمدا فلا صلوة له وكصحيحة محمد بن مسلم عن مولينا الباقر عليه السلام قال سألته عن
الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلوته قال لا صلوة له وكما رواه ابو بصير عن مولينا الصادق عليه السلام
اذا رفعت رأسك من الركوع فاقم صلبك فانه لا صلوة لمن لا يقيم صلبه وما رواه عنه ايضا من صلى في
غير وقت فلا صلوة له وما رواه ابو بكر الحضرمي بعد ان سأل اي شيء حد الركوع والسجود الى ان قال
عليه السلام ومن لم يسبح فلا صلوة له واشباه ما ذكر من النصوص فانها كثيرة جدا وجه الاستدلال
انه لو كان لفظ الصلوة مثلا اسما للاعم من الصحيحة والفاسدة لما صح الحكم بانتفاء جنسها لانتفاء
بعض الامور المعتبرة فيها والتالي باطل اما الملازمة فلوضوح تحقق جنسها في ضمن فردين الصحيحة و
الفاسدة وغاية ما هناك انتفاء احد الفردين وهو غير مستلزم لانتفاء الاعم ضرورة عدم استلزام
انتفاء الاخص لانتفاء الاعم واما بطلان التالي فللنصوص المذكورة وجه دلالتها عليه ان الظاهر من
ائمة اللغة والعربية انما فهم على ان كلمة لا في امثال المقام لنفي الجنس وقد مر مرارا وجوب حمل الالفاظ على
المعاني الظاهرة عند انتفاء القرينة **ايرادات ونقضات** وقد نوقش في المقام بوجوه **الاول** ان مثل هذا
التركيب قد وجد في كثير من الموارد كقوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا عمل الا بنية
ونحوهما ولا يمكن ارادة نفي الجنس هناك كما لا يخفى فليكن ما نحن فيه ايضا كذلك **الثاني** ان الاستدلال بها على ما
نحن فيه يستلزم الدور لان نفي الجنس والماهية يتوقف على كون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة لوضوح انها لو

اسامي للاعم لما امكن الحكم بانتفاء الماهية بمحض انتفاء بعض افراده والمفروض ان كون الالفاظ اسماء للصحيحة
متوقف على نفي الماهية لكونه دليلا عليه والثالث ان غاية ما يلزم من قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور و
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مثلا على تقدير التسليم ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة و
يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة وشككنا ان السورة ايضا في جزء
مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم جامع
جميع الشرائط والرابع ان مثل هذه التراكيب لو كان ظاهرا في نفي الحقيقة والماهية لكان نفي الاجمال في
قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ونحوه لظهوره فيما ذكر والتالي باطل لان احدا من العلماء لم يتمسك
في مباحث المجمل لنفي الاجمال في امثال هذه التراكيب بذلك بل نقول انها ظاهرة في نفي الصفة ولذا لم
يحمل احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث دلالتها على نفي الحقيقة الا على تقدير كون تلك الالفاظ اسامي
للصحيحة فاثبات كونها اسامي لها بهذه التراكيب يوجب الدور والجواب اما عن الاول فظاهر لوضوح
ان صرف اللفظ عن الظاهر لموجب لا يوجب صرفه عنه مع انتفائه كما لا يخفى الا ان يدعى ثبوت
الوضع الشرعي او العرفي لمثل هذه التراكيب في انتفاء الصفة لا الذات لكنه ممنوع وعلى من ادعاه الاثبات
وللمانع يكفي الاحتمال على انه يمكن المناقشة في مثل لا عمل الا بنية من وجه اخر اما على القول بكونها اسامي
فظاهر لان انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء اصل العمل كما لا يخفى واما على القول بالاعم فلان المسلم
لكون هذا التركيب لنفي الصفة لا لنفي الذات انما يمكن اذا لم يكن الالفاظ اسامي للصحيحة اذ على تقديره
ينتفي الذات بانتفاء النية لان استلزامه لانتفاء الصحة مما لا كلام فيه فالتمسك بمثل ذلك يوجب الدور
الا ان يقال ان الكلام في المسئلة انما هو في الالفاظ التي تطلق على العبادات كالصلوة والصوم ونحوها
لا في لفظ العمل لوضوح ان معناه ما يفهم منه لغة وعرفا ومعلوم ان انتفاء النية لا يوجب انتفاءه
قطعا ولقائل ان يقول ان منصب الشارع انما هو لبيان الاعمال الشرعية المترتب عليها الاثار
المعهودة فعلى هذا يندرج لفظ العمل في الحديث في محل النزاع على انه ربما يمكن دعوى التعين في
ذلك اذ لا شبهة في تقدير الصحة بناء على القول بالاعم بان يقال ان التقدير لا عمل صحيحا الا بالنية و
اللغوي والعرفي لا يتوقف صحته عليها واما عن الثاني فلانه مغالطة لعدم تكرر الاوسط لان النفي من الشارع

وان كان متوقفا على كونه اسما للصحيح لكن كون الاسم للصحيح غير متوقف على نفي الماهية كما لا يخفى
بل متوقف على وضعه للصحيح وعلمنا بكون الاسم للصحيح متوقف على حكم الشارع بانتفاء الماهية
بانتفائها لا على حكمنا بانتفائها بذلك كما لا يخفى فلا دور واما عن الثالث فظاهر لانهم تفرقوا
على فرقتين فرقة منهم قالوا بكونها اسامي للاعم ولازم مذهبهم عدم امكان الحكم بانتفاء الماهية لانتفاء
شيء من الشرائط المعتبرة كائنا ما كان فاذا ثبت الحكم بانتفائها لانتفاء بعض الشروط مثلا علم ان لا يكون
اسما للاعم ويلزمه ان يكون اسما للصحيح لانتفاء الفارق واما عن الرابع فلانه مخالف للواقع وان
شئت ان يظهر عليك حقيقة الحال فاستمع لما نتلوا عليك فانه مع كونه جوابا عنه ودليلا على [illegible]
عدم الرجوع الى كتب القوم يكون شاهدا لما ادعيناه فيما سلف من كون القول بالصحيح قول اكثر
علماء الاصول ومختار اعظم العلماء الفحول قال العلامة احله الله تعالى دار الكرامة في النهاية
اختلف الناس في الافعال المنفية كقوله صلى الله عليه واله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل
الا بنية ولا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل فذهب الكل الى نفي الاجمال فيه وقال القاضي ابو بكر
وابو عبد الله البصري انه مجمل وقسم ابو الحسين الفعل الذي دخل عليه حرف النفي اذا لم يكن
صفة من الصفات الى قسمين احدهما ان يكون انتفاء الفعل ممكنا بان يكون النفي داخلا على اسم
شرعي كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لان كلامه يحمل على معانيه الشرعية فظاهره يقتضي نفي
الصلوة الشرعية وهو يقتضي كون القراءة شرطا ويقتضي ان يكون قولنا صلوة فاسدة مجازا [illegible]
المراد انها على صورة الصلوة وكذا قوله لا صيام لمن لا يبيت الصيام الى ان قال واحتج ابو عبد الله البصري
على الاجمال بان الصلوة والعمل موجودان فلا يمكن صرف النفي اليهما الى ان قال والجواب لا اجمال هنا
انا نحمله على المسمى الشرعي فلا مكان نفيه والشرع اخبر عن انتفاء ذلك المسمى عند انتفاء الوصف المخصوص
ونوقض بانه قد يقال هذه صلوة فاسدة فدل على بقاء المسمى مع الفساد والفاسد ليس صلوة شرعية
واجيب انا نوفق بين الدليلين بان نصرف ذلك الى المسمى الشرعي وهذا الى المسمى اللغوي ولئن تحمل [illegible]
المراد بقولنا صلوة فاسدة اي دعاء فاسد ولا غيره من المحامل اللغوية بل الوجه قول ابي الحسين انه
مجاز انتهى كلامه وفي مواضع من هذا الكلام دلالة على كون اللفظ اسما للصحيح عند الشارع اذ لو كان

نقل الكلمات الناطقة من علمائنا الدالة على ان الالفاظ عندهم اسامي الصحيحة

لا عم بان يكون المعنى الشرعي اعم من الصحيح والفاسد لما انتفى مطلق المعنى الشرعي بانتفاء ذلك
بل القسم الواحد منه ويكون اطلاق الصلوة على الفاسدة حقيقة ايضا لا مجازا وقال المحقق اعلى الله
مقامه في المعارج حرف النفي اذا دخل على المصدر كقوله لا صلوة الا بطهور قال ابو عبد الله البصري
هو مجمل وقال قوم ان كان الفعل شرعيا انتفى عند انتفاء الصفة المذكورة لان الشرع اخبرنا بانتفاء
ذلك ولا يخفى ان القول البصري مبني على القول بالاعم والقول الثاني على القول بالصحيح وفي نسبة الاول الى
البصري فقط والثاني الى قوم يرشدك الى ما ادعيناه من كون هذا القول قول الاكثر وقال في كتاب
الايمان من الشرائع اطلاق العقد منصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبرء بالبيع الفاسد لو حلف
ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال شيخ الطائفة قدس الله روحه في كتاب العدة ذهب قوم الى ان ما ذكر
عنه عليه السلام من قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي مجمل الى
ان قال وذهب عبد الجبار بن احمد الى ان ذلك ليس بمجمل وقال لان حرف النفي يدخل في الفعل الشرعي
وما يقع منه مع عدم الشرط المذكور لا يكون شرعيا فكانه عليه السلام قال لا صلوة شرعية الا
بطهور فاذا وقعت من غير طهور لم يكن شرعية فحرف النفي قد استعمل في الحقيقة فيما دخل فيه لكن ما ذكره
انما يصح اذا دخل حرف النفي في الفعل الشرعي واما اذا دخل فيما عداه فيجب ان ينظر فيه فاذا دخل على
ما في الحقيقة فهي ينفيه اذا لم يحصل الشرط المذكور وان دخل على الفعل والمعلوم من حاله انه يقع
فعلا صحيحا مع عدم الشرط فيجب ان يكون مجازا على ما ذكروه الى ان قال وهذه بعينها ذكرها قاضي
القضاة وهو قريب الى الصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقال السيد الاجل المرتضى قدس الله روحه
... وبعيد وبما الحقه فهو بالمجمل وان لم يكن مع التأمل كذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور واعتمدوا ان لفظ لا لا يمكن ان يكون
نافيا للفعل مع علمنا بوقوعه الى ان قال والذي نقوله في هذا الباب ان الذي ذكروه وان كان
في اللفظ نفيا فهو في المعنى والغرض اثبات والغرض ان من شرط الصلوة الطهور وقراءة فاتحة
الكتاب فجعلوا النفي مبنيا عن الاثبات وهو اوكد منه لان قول القائل لا صلوة الا بطهور اوكد
من قوله من شرط الصلوة الطهور والنفي داخل في الحقيقة على الصلوة لان فقد الطهارة ينفي كونها

صلوة

صلوة مشروعة وكذلك الظاهر في كل ما دخل عليه هذا الحرف من نكاح وصيام وغير ذلك و
قال السيد السند عميد الدين في شرحه على تهذيب الاصول اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ
الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام
من الليل خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام
حمل على ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت النية
في الصيام وهو يقتضي كونها اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرائط لها وان لم يكن له مسمى شرعي
مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير مقصود لتحققها الى ان قال احتج المخالف بان
الصلوة والعمل مثلا موجودان فامتنع حرف النفي اليهما الى آخره ثم قال والجواب المنع من وجود ما له مسمى
شرعي كالصلوة والصيام عند عدم القراءة وتبييت النية لانهما انما يصدقان حقيقة على الصحيح
منهما قال الشارح الفاضل جمال الدين في شرحه على التهذيب بعد نقل الخلاف في المسألة اقول لا
يمكن منه ارادة نفي الذات بلا شبهة لان الصلوة موضوعة شرعا للصحيحة فالصلوة الباطلة ليست بصلوة
البتة فلا يحتاج الى اختيار المجاز انتهى كلامه رفع مقامه قال شيخنا الشهيد اعلى الله مقامه في القواعد
الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف
على ترك الصلوة هو في الاماكن المكروهة وهذا والاوقات كذلك او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول
فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد اما لو
تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا وقال شيخنا الشهيد الثاني قدس الله
روحه في المسالك في شرح العبارة السالفة من الشرائع عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح
مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كتبادر المعنى في ذهن السامع عند اطلاق قولهم
باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا و
عدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما
كغيره من الالفاظ المشتركة وقوله لو باع ثراه وعدم صحة السلب مع عدم انكار القائل بالاعم كونه
حقيقة في الصحيح الظاهر انه اراد بان القائل بالاعم كما كان ظاهره انه يكون موضوعا للمعنى المشترك بين

القسمين فيكون اللفظ عنده من المشترك المعنوي **فصل هداية** ينبغي ان يصح السلب عن الصحيح المخصوص
ليس كذلك وسنقف على مزيد توضيح لذلك وقال في كتاب الغصب تتميم على تقدير فساد الشراء
مجاز بحسب الصورة والا فالبيع حقيقة لا يطلق الا على الصحيح وقال في كتاب الصلوة منه ويشترط في صحة كل
من الصلوتين لولا الاجماع المذكور فلا يؤثر الفاسد في صحة الاخرى والامر على الصحيح وقال في كتاب
الوقف منه في بيان ان القبض المعتبر في الوقف يتحقق في المسجد الموقوف بصلوة واحد فيه ما هذا كلامه
اعلم انه لا فرق في الصلوة بين الواجبة والمندوبة ولا بين الواقعة من الواقف وغيره ويشترط كونها صحيحة
ليتحقق مسماها شرعا انتهى كلامه ويقرب منه ما ذكره صاحب التنقيح قال الرابع القبض في المسجد صلوة مسلم
صلوة صحيحة وقال في كشف اللثام في مبحث صلوة كل من الرجل والمرأة بحذاء الآخر ان الصلوة الفاسدة
ليست بصلوة حقيقة فلا يفهم من لفظها الا بقرينة وقال الفاضل المحقق الاستاد اعلى الله مقامه في
في حاشية المعالم قد اثبتنا في الفوائد كون الصلوة حقيقة عند المتشرعة في خصوص الصحيحة وكذا غيرها
من العبادات المتبادرة وصحة السلب عن الفاسد واصالة عدم النقد في مثل لا صلوة الا بطهور قال في
في احكامه اختلفوا في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم
الصيام من الليل الى ان قال والمختار انه لا اجمال في هذه الصورة لانه لا يخلوا اما ان يقال بان الشارع له في
هذه الاسماء عرفا اولا عرف له فيها بل هي منزلة على الوضع اللغوي فان قيل بالاول فيجب تنزيل كلام الشارع
على عرفه اذ الغالب منه انه انما يناطقنا بما له عرف فيه فيكون لفظه منزلا على نفي الحقيقة الشرعية من هذه
الامور ونفي الحقيقة الشرعية ممكن والاصل حمل الكلام على ما هو حقيقة فيه وعلى هذا فلا اجمال وانت
اذا احطت خبرا بما ذكرنا لم يظهر لك صحة ما ادعينا من كون المناقشة المذكورة مخالفة للواقع لوضوح ان بناء
جميع المقالات المذكورة على ان انتفاء الاجمال فيما نحن فيه لظهوره في نفي الجنس والحقيقة وامكان ارادته
بناء على ثبوت المعنى الشرعي مضافا الى تصريحات كثير منهم عليه ايضا لكن ما ذكرنا نغني عن ذكرها و
ظهر ان الحكم بانه لم يحتمل احد من العلماء الفحول دلالة تلك الهيئة على نفي الحقيقة الا على تقدير كون
الاسامي للصحيحة غير صحيح وان كان منشأه كلام صاحب المعالم تبعا لشارح المختصر حيث قال بعد الحكم بعدم
لنا انه ان ثبت انها حقيقة شرعية في الصحيحة منها الى اخر ما ذكره وان لم يثبت لها حقيقة شرعية كان الى اخر

ما في كلامه من الحزازة او المناسب بالترديد المذكور ان يقول وان لم يثبت انها حقيقة شرعية في الصحيحة
منها ومن الفاسدة او لم يثبت لها حقيقة شرعية ويمكن ان يكون عدم الالتفات اليه لعدم الاعتداد به لامكان
ان يدعى انه مما لا قائل به من علمائنا على ما ظهر لك بما نقلنا من مقالاتهم وعلى تقدير وجوده لا شبهة في ندرة
شذوذه فلا حاجة الى التعرض اليه بل حكمهم بعدم الاجمال لتصريحهم بان الهيئة المذكورة ظاهرة في نفي الجنس
والحمل عليه على المعنى الشرعي ممكن فيظهر منه ان المعنى الشرعي عندهم المعنى الصحيح اذ لو كان اعم منه لما امكن
ذلك الحكم الا بمجرد دعوى ظهور تلك الهيئة في نفي الصفة لا الجنس مما لم يقل به احد ويدل عليه مضافا
الى تصريحات كثير منهم كما يظهر للمتتبع في كلامهم ترجيحهم تقدير نفي الصحة على نفي الكمال لكون الاول
اقرب الى الحقيقة من الثاني ومعلوم ان ذلك انما يتم اذا كانت الهيئة حقيقة وظاهرة في نفي الحقيقة كما
يخفى **ان قلت** كيف يمكن الحكم بان القول بالاعم مما لا يذهب اليه الا قليل من علمائنا مع ان كتبهم الفقهية
مشحونة بان تلك الصلوة باطلة بل ربما قسموها الى الصحيحة والفاسدة والمقسم مشترك في اقسامه و
فيها ان دفع الامور المحتملة بالاصل مما اتفق عليه كلماتهم وهو انما يتم على القول بالاعم لا الصحيح
اما الجواب عن الثاني فقد عرفت مما اسلفنا **واما عن الثالث** فلان المحلى في اعم من الحقيقة والمجاز ولعله
القسمة على فرض تحققها لا تلتفت اليه بعد تحقق التصريح على خلافه وسنقف على زيادة كلام في ذلك
نعم قد صرح السيد الشارح عميد الدين في شرحه على التهذيب في مبحث دلالة النهي على الفساد بكون الصلوة
اسما للصحيحة والفاسدة حيث قال والحق ان الصلوة مثلا تصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة
تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما يمنع كون المعنى
الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك وحمله على المجاز
خلاف الاصل انتهى وفي كلام بعض اخر في ذلك المبحث ايضا او ظهور اليه بل تصريح به ايضا لكن الجواب عنه هو
ان التصريح فيما بعد ذلك المبحث بالمجازية والاختصاص بالصحيحة دليل على العدول عن ذلك كما لا يخفى ثم
اعلم انه يمكن ان يناقش في بعض هذه النصوص بوجه اخر غير ما ذكر تقريرها هو ان قوله عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ونحوه لا شبهة في عدم امكان حمله على ظاهره لوضوح ان انتفاء الصلوة مثلا
لا يوجب انتفاء ماهية الصلوة فلا بد فيه من التقييد فكما يمكن تقييده بحالة التعمد فيصح الاستدلال

ح لما نحن فيه يمكن التقييد بحالة السهو والنسيان فلا يصح لما عرفت بل لا بد ح من تقدير الكمال فلا تم
الاستدلال الجواب عنها ايضا بان الامر وان كان كما ذكر لكن الحمل على حال السهو اولى لان الحمل على معنى
لا صلوة عن ظاهره بخلاف الحمل على حالة السهو والنسيان هذا مع ان في تقدير الكمال كلاما لا
ان يقال ان انتفاء الحمد سهوا لا يوجب اخلالها عن درجة الكمال فتامل نعم هنا مناقشة اخرى
اصعب مما ذكر مخصوصة ببعض تلك النصوص وهي ان بعض النصوص المذكورة صدره معارض لذيله
كقوله من صلى ولم يصل على النبي ص الى ان قال فلا صلوة له لان مقتضى قوله من صلى تحقق ماهية
الصلوة مع عدم ذلك الشيء ومقتضى قوله فلا صلوة انتفاؤها ويجيء الكلام فيه عن قريب ان شاء الله
تعالى اعلم انه قد انتقل السند لانه وحيث قد انقضى الكلام في تحقيق ادلة القول بالصحيح فالحري ان
نصرف زمام الكلام الى تحقيق ادلة القول بالاعم فنقول لهم وجوه ايضا الاول النصوص الدالة على
كون الفاسد صلوة ايضا وهي على انواع منها ما رواه في التهذيب عن ابي بصير عن ابي عبد الله
من صلى في غير وقت فلا صلوة له والنصوص بهذه الكيفية كثيرة ومنها الصحيح المروي فيه عن عبد
الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا صليت وانت على غير القبلة واستبان لك
انك صليت وانت على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد والموثق المروي
فيه عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في رجل صلى الغداة بليل غره من ذلك القمر ونام حتى طلع
الشمس فاخبر انه صلى بليل قال يعيد صلوته والموثق المروي فيه عن سماعة قال اذا سهى الرجل في
الركعتين الاوليين من الظهر والعصر فلم يدر واحدة صلى ام ثنتين فعليه ان يعيد الصلوة والصحيح
المروي فيه عن الفضل بن عبد الملك قال قال لي اذا لم يحفظ الركعتين الاوليين فاعد صلوتك
والنصوص بهذه الكيفية اكثر من ان يحصى ومنها ما رواه في الكافي في الموثق او الصحيح عن الفضيل بن
يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمسة على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي
بالولاية فاخذ الناس باربع فتركوا هذه وجه الاستدلال اما بالنسبة الى الاول فلانه كما يكون مدلول من ضرب
وكتب وهكذا من اوجد حقيقة الضرب والكتابة كذا يكون مدلول من صلى في غير وقت من اوجد حقيقة الصلوة
فيه ومعلوم ان ذلك انما يمكن عند تحققها في ضمن الفاسد وهو انما يتم على تقدير كون الصلوة اسما للاعم



كما لا يخفى لانا نقول ان الظاهر منه وان كان كما ذكر لكن يعارضه ظاهر قوله عليه السلام لا صلوة له اذ مدلوله الظاهر
لا يكون انها حقيقة الصلوة وجنسها ودفعه كما يمكن بصرف اليد عن ظاهر الثاني فيتم الاستدلال كذلك
يمكن بالعكس بان يقال ان معنى من صلى من اوجد مشابه الصلوة وصورتها فلا يتم الاستدلال لانا نقول
لا نسلم ان الظاهر من لا صلوة له ما ذكر بل مدلوله بقرينة اللام الداخلة على الانتفاع لا صلوة للانتفاع و
معلوم ان الصلوة التي للانتفاع هي الصحيحة وظاهر ان نفي المقيد في ضمن معين لا ينافي الحكم باثبات مطلق
الحقيقة في ضمن غيره فان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم وعلى فرض تسليم ان لا يكون مدلوله الا
للانتفاع فيما نحن فيه بان يحمل على مطلق الملكية وان كان مدلوله انه لا يكون مالكا لجنس الصلوة و
هو على فرض تسليم ان يكون مسلما الان لا يكون انها جنس الصلوة فيحقق التنافي بين صدر الحديث
وذيله لكن الترجيح للتجوز في الذيل بحمل الصلوة المنفية على الصلوة المحصلة للامتثال والصحيحة لاولوية
التقييد من المجاز واما بالنسبة الى الثاني فظاهر لان الاعادة عبارة عن اتيان الشيء ثانيا وهو انما يتحقق
اذا كانت السابقة الفاسدة صلوة حقيقة ان قلت ان ذلك مما لا اختصاص له بالقول بالصحيح للخطاء
على القولين اذ الصلوة السابقة فاسدة والماتي بها ثانيا صحيحة فلا يصح ان ذلك اتيان ذلك الشيء
ثانيا قلنا الاختلاف بهذا المقدار مما لا بد منه في معنى العبادة لانها عبارة عن اتيان ثانيا لوقوع خلل
في الاول وهو متحقق في الاول دون الثاني وبالجملة ان الاختلاف على القول بالاعم في الوصف
هو مما لا بد منه في تحقق الاعادة واما على القول بالصحيح فهو بحسب الذات والحقيقة وهو مما ينافيه
لفظ الاعادة واما بالنسبة الى الثالث فلان المراد بالناس العامة والمخالفون واصحابنا معتقدون على فساد
عباداتهم وخصوصا مستبعضة بذلك فلو لم يكن الصلوة مثلا اسما للاعم من الصحيحة لم يصح حكمه
باسرها كالاخير والثاني باطل حكمه عليه السلام باخذ الاربع وترك الواحد فيلزم ان يكون كل من الصلوة
والزكوة والحج والصوم اسما للاعم من الصحيحة والفاسدة وكذا غيرها لانتفاء الفارق فثبت المدعى و
الجواب فلانا نقول ان من صلى معتقدا لدخول الوقت ثم انكشف الخلاف وظهر وقوع
صلوته باسرها خارج الوقت انما يمكن ح الحكم بانتفاء الصلوة لانتفاء غيرها على القول بالصحيح
لا الاعم اذ بناء عليه لا شبهة في تحقق ماهية الصلوة منه والظاهر القريب من القطع انه انما يوجب الثواب

ولا حولا شتغاله بها عازما للامتثال والخلوص ومتقربا الى رب الارباب غاية ما هناك انه لم يحصل الامتثال بالنسبة الى الامر المتوجه بالصلوة فى وقتها المعين وهو لا يوجب انتفاء الاجر للصلوة التى صدر منه بقصد الخلوص والاطاعة فالصلوة لانتفاعها على القول بالاعم متحققة فكيف يمكن الحكم بانتفائها
نعم انما يصح ذلك بناء على القول بالصحيح لان الصلوة للانتفاع غير موجودة وانما الموجب للنفع فعل اخر غير مشابه لها فالحمل على هذا المعنى معتضد للقول بالاعم لا دليل له ودليل للقول بالصحيح لا دليل عليه الان بعيد الانتفاع بالامتثال او الكامل او تقييد المصلى عالما اذا التى الصلوة خارج الوقت مع عدم اعتقاده دخوله او اعتقاده عدم دخوله وكل ذلك مخالف للظاهر **ثم** ان الحكم باولوية التقييد من التجوز غير صحيح على اطلاقه بل انما يسلم اذا لم يترجح التجوز وما تقدم من الادلة وموافقته لوكر يدع الاجماع مما يرجحه عليه فى الغاية **واما عن الرابع** فلان ذلك مبنى على كون لفظ الاعادة حقيقة فى المعنى المذكور فى اللغة او عند الشارع وكلاهما محل المنع **فعلى هذا** نقول اعد صلوتك بمعنى ائت صلوتك وهكذا فسقط الاستدلال وعلى فرض التسليم نقول ان بناء على ما مر اتيان الشيء ثانيا لوقوع خلل فى الاول وهذا المعنى فى النصوص المشتملة على اعد صلوتك ونحو مما علق فيه الاعادة بالصلوة انما يتحقق اذا كان ظهور مقتضى الاعادة بعد الفراغ من العمل لان الصلوة افعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم اما مطلقا كما يقتضيه القول الاخر فهى بالنسبة الى الركعات ليست من قبيل اللفظ الموضوع للمعنى العام المتحقق فى ضمن كل ابعاضه كالماء الموضوع للجسم السيال المخصوص المتحقق فى ضمن كل ابعاضه وبكون كل بعض من ابعاضه جزئيا من جزئياته وفردا من افراده بل هى موضوعة للمعنى المجموع والمركب الذى يكون كل بعض منه جزءا من اجزائه ولهذا لا يقال لمن صلى صلوة الظهر مثلا انه اوجد مهيات متعددة بل يقال انه اوجد مهية الصلوة فى ضمن فرد واحد اذا علم مقتضى الاعادة قبل الفراغ مطلقا ولو كان فى الركعة الاخيرة لا يصدق اعد صلوتك على وجه الحقيقة وكثير من النصوص من هذا القبيل بل لا يدح اما رفع اليد عن ظاهر الاعادة بان يقال ان المراد منها الاتيان بالعمل او عن ظاهر الصلوة بان يقال ان اطلاقها فى ذلك المقام على التجوز وعلى التقديرين لا يتم الاستدلال **اما عن الاول** فلانا نسلم انه لم يثبت منه اطلاق الصلوة على الفاسد حتى يتمسك بان الاصل فيه الاستعمال الحقيقة لان المراد من

بانّ الصلوة المامور بها كالاتيخفى **واما عن الثانى** فلكونه مبنيا على ان استعمال لفظ الصلوة فى الفاسد على وجه التجوز فلا يتم التقريب فتامل فى المقام حتى يظهر لك عدم اختصاص هذا المرام بالقول بالحقيقة الشرعية وتماميته على القولين **ان قلت** هذه الدعوى على التقدير الاول وان كانت مسلمة لكنها على الثانى غير مسلمة لان اطلاق الصلوة على ذلك الجزء انما هو لكونه جزء اطلق اسم الكل عليه وهذا انما يتم اذا كان لفظ الصلوة اسما للكل الفاسد كما لايخفى **قلنا** القدر المسلم ان استعمال لفظ الصلوة هناك على التجوز واما كون العلاقة ما ذكر فممنوع فمن اين يأتى اثبات ذلك فيمكن ان يكون المشابهة فى الصورة اى لما كانت تلك الافعال مشابهة فى الصورة للصلوة الصحيحة اطلق عليها اسمها فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال وعلى ما ذكر يكون المدلول فى النصوص التى على المنوال اعد تلك الافعال مثلا فلا دخل لها فيما نحن فيه واما فى النصوص التى لم يكن كذلك بل يكون ظهور المقتضى للاعادة بعد الفراغ فاطلاق الصلوة على الفاسد وان كان مسلما لكنه لا يثبت منه المدعى لما للمنع من اصالة الحقيقة فيما نحن فيه بناء على دوران الامر بين الاشتراك والمجاز اذ كون لفظ الصلوة اسما للصحيحة مما لا شبهة فيه فلو كان اسما للفاسد ايضا لزم الاشتراك **ان قلت** ان ذلك مبنى على كون الصحيحة بخصوصها مسمى للفظ الصلوة وهو مما لا يلتزم به القائل بالاعم وقوله بازاء اسم للاعم شاهد عليه **قلنا** لو لم يكن خصوص الصحيحة مسمى للفظ الصلوة لزم ان يكون استعماله فى خصوص الصحيحة بان يراد الخصوص من ذلك اللفظ مجازا وهو مما لا شبهة فى فساده وعدم صحة سلب الصلوة عن الصحيحة بخصوصها دليل عليه فاذا ثبت وضعه لخصوص الصحيحة بالتبادر وعدم صحة السلب نقول لو كان اسما ايضا للاعم او الفاسد فقط لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز واما الان حمله على مقتضى الاصل يوجب التجوز فيما نحن فيه وهو اولى بل متعين لما تقدم **واما عن الثالث** فلان المعرفة اذا اعيدت نكرة كان الثانى غير الاول وكذا اذا اعيدت نكرة فلو كانت الصلوة اسما للاعم من الصحيحة مقتضى اتيان اربع نكرة ان يكون غير الاربع المذكورة وهو انما يتحقق على هذا التقدير ان يكون الاربع التى اخذها الناس مشاركة مع تلك الاربعة المذكورة فى الصورة لا فى الحقيقة وفيه نظر للقطع بان المراد من قوله عليه السلام بنى الاسلام على خمس كون الصلوة التى لا يقبل الا الصحيحة لا الفاسدة ولا الاعم فلو كان ما اخذ الناس فاسدا يتحقق المغايرة مع

الصلوة حقيقة فيها فالحق في الجواب هو ما تقدم من الوجهين المذكورين انفا وثانيها ان يقال ان غاية ما ثبت من
الادلة في الصلوة على الفاسدة وهو مما لا ينكر لكنه لا يثبت منه المدعى بعد ان يضم اليه ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
وهذه الضميمة فيما نحن فيه غير صحيحة لما عرفت من دوران الامر بين المجاز والاشتراك بل الاصل فيه التجوز على
تقدير تحقق الحال بحسب الامر بدليله وثالثها بعد الاغماض عن ان العمل بالاصل المذكور انما يتوجه اذا لم يعارضه
مخالفة الاصل من وجه اخر وما نحن فيه ليس منه لان العمل بمقتضى ما نحن فيه يستلزم صرف النصوص
السالفة من قوله لا صلوة الا بطهور واشباهها عن ظواهرها وبالعكس واللازم في مقام التعادل
اختيار الراجح من المتعارضين والعدول عن المرجوح في البين وقد ظهر مما سلف وجه الترجيح و
فلاحظ وثانيها من الحجج التي يتمسك بها للاثبات ان الالفاظ اسامي للاعم تقسيم الصلوة ونحوها الى الصحيح
والفاسدة ومعلوم ان المقسم معتبر في الاقسام ومشترك بينهما اذ القسمة عبارة عن ضم قيود متباينة
او متغايرة الى المقسم فبانضمام كل قيد اليه يحصل قسم والجواب ان كان المراد دعوى التقسيم في النصوص
او في كتب الفقهاء اليهما فهي ممنوعة لانا لم نجده في شيء من النصوص والكتب وان كان المراد دعوى صحة
القسمة اليهما فنقول انها مبنية على كون اللفظ اسما للاعم من الصحيحة والفاسدة فالاستدلال بها عليه
يوجب الدور وان اريد صحتها في العرف والعادة اليهما فنستدل بها على كون اللفظ اسما للاعم نمنع
ذلك اولا ودلالتها ثانيا لان كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي قد يوجب المسامحة في امثال
ذلك فتعهد بخلاف الفيح والوحشة في قولنا الركوع على قسمين صحيح وفاسد لعدم تحقق الكثرة في هذا
اللفظ وكذا الخمس ونحوهما ثم على تقدير التسليم في الكل نقول غاية ما هناك ظهور القسمة في ذلك
والظهور مما يجب دفعه عند معارضته بما هو اقوى منه وقد عرفت الحال مفصلا وسنقف على ما يتعلق
في المقام ايضا قال شيخنا الشهيد الثاني في المسالك في كتاب الايمان بعد الحكم بان عقد البيع وغيره من
العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة وثالثها
دعوى عدم صحة السلب من الفاسدة فيعلم منه ان الاستعمال على الحقيقة والجواب عنه ان كان عدم صحة السلب
في النصوص فهو ممنوع وكيف مع انك قد عرفت خلافه فيها وان كان المراد في غيرها فنقول بمثل ما تقدم
من ابتنائه على القول بالاعم فالاستدلال به عليه يوجب الدور وان كان المراد في العرف عند الفقهاء نمنع

ذلك

ذلك اولا لان من صلى الفريضة الى غير القبلة مع عدم الطهارة مع علمه بكل منهما وكذا علم العرف و
كل ساعة الف ضربة ويتكلم كل آن بالف كلام ويشتغل بالحمد والسورة والركوع والسجود و
غيرها نقول لا شبهة في حكمهم بانه ليس بصلوة من دون ان يتأمل احد منهم في ذلك وكذا بالنسبة
الى من اتى بجميع افعال الصلوة والشرائط لكن مع قصد الاستهزاء والتمسخر واللعب والمضحكة
لم يتأمل واحد منهم في صحة الحكم بانها ليست بصلوة وهكذا الحال في غير ما ذكر فلو كان اسما للاعم
من الصحيحة والفاسدة لما امكن ذلك في شيء من الموارد لتحقق الاركان فيها ويمنع صحة الاستدلال ثانيا
لان علم العوام من المتشرعين بالمعاني الشرعية التوقيفية انما هو بواسطة علمائهم لوضوح ان
الشارع اوقف الحاضرين المكلفين على المعاني الشرعية قطعا وبعث تلك المعاني بينهم خلفا عن سلف
وحدا بعد حد الى هذا الزمان وهكذا الى يوم القيمة ومنه يظهر الوجه في رجوع العلماء في تشخيص المعاني
اللغوية والعرفية الى اهل اللسان ولو كانوا من العوام قلنا هذا مما لا شبهة في فساده فيما نحن فيه اذ
المسلم تحقق العلم في الجملة بالمعاني الشرعية واما على التفصيل فليس بحاصل قطعا والا كانت المعاني
باسرها معلومة تفصيلا لكل احد وهل حيرة العلماء الا في ذلك والقدر المسلم لا يكفي فيما نحن فيه كما
لا يخفى وايضا نحن نقطع بان استعمالات العوام وطريق محاوراتهم في الالفاظ الشرعية غير مختص
باستعمال الشارع بل حصل التغير والتبديل بحيث لا يوافق شيئا من القولين فان اردت ان تطلع على حقيقة
الحال فاعلم ان العوام اذا راوا المتوضئ يغسل الوجه لا بتمام اجزائه واليدين الى الزند مثلا يحكمون بانه توضأ
ولا يرضون بالسلب مع ان تحقق الماهية على القولين مما لا بد منه في تحقق المسمى الشرعي وهي في الوضوء
عن غسل الاعضاء مثلا بحيث يكون متوضئا والسلب عن الوضوء بالطريق المذكور محقق ولو على القول
بالاعم لانتفاء الماهية مع انهم لا يرضون ذلك وكذا اذا حصل الاخلال ببعض اركان الصلوة مع
يوجب انتفاء الماهية والمسمى ولو على القول بالاعم مع انهم لا يحكمون بذلك بل ربما يحكمون بالصحة وهذا
فالطبيعة الا الشاذ منهم ان اعمالهم تقع على النهج المعتبر في الشريعة مع انهم معتقدون صحتها
وصحتها فيعلم منه انتفاء التعويل على طريق محاوراتهم وعدم الاعتماد على مقتضى استعمالاتهم فيما نحن
فيه فساد دعوى علمهم بالمعاني الشرعية على هذا الوجه المذكور مما لا شبهة فيه ولا ريب يعتريه

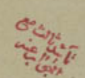


وكيف مع انه مع مخالفته للواقع كما هو ظاهر عند كل احد يستلزم انسداد باب التقليد والاجتهاد بل يرى كلا للشخص عن مؤديات اعلم انه قد ابطل القول بالاعم من وجوه الاول اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا ومعلوم ان زيادة الركن كالركوع مثلا عمدا منهي عنه والنهي في العبادات يدل على الفساد ومع ذلك نعد ركوعا الاولى ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي لان مقتضى ذلك القول بطلان الصلوة بزيادة صورة الركوع وهو غير صحيح لان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بحيث يجب الناظر انه قد ركع لا يحكم ببطلان الصلوة مع زيادة صورة الركوع فعلم ان مرادهم ليس صورة الركوع بل الركوع الحقيقي وهو لا يمكن الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيح والفاسد ويمكن الجواب عنه بانه لا ثمرة تعميم النزاع في المسئلة بحيث يشمل الاسامي التي لاجزاء الصلوة اذ الظاهر من توهم الفاظ العبادات اسامي للصحيح او الاعم الالفاظ التي للعبادة المستقلة كالصلوة مثلا لا يشمل اسامي الاجزاء وكيف مع انك قد عرفت ان القول بالصحيح قول الاكثر بل الكل والمفروض ان ما ذكر من زيادة الاركان مطلقا توجب البطلان لا يجوز ان يكون مرادهم صورتها بل ما يسمى اركانا حقيقة فلو عمم النزاع لزم التناقض في كلماتهم وعلى فرض التسليم نمنع ان لا يكون مرادهم صورتها وما ذكر في بيانه غير صحيح لكونه اخص من المدعى اذ غايته ما يلزم منه عدم ارادتهم صورة الركوع مطلقا بحيث يندرج تحتها التي يكون بصورة الركن لاجل الركوع وقصده فنقول يمكن ان يكون مرادهم صورة الركوع التي يكون مشابهة معه في جميع الامور المعتبرة فيه ومن جملتها كون الانحناء بقصد الركوع وزيادة الصورة على هذا الوجه مبطلة قطعا ولقائل ان يقول انه على هذا يكون اطلاق الركوع مجازا اطلاقا للشيء على مشابهه في الصورة وهو غير صحيح لانتفاء خواصه ولا امكان السلب فيمتنع ان يقال من فعل كذلك في ركعة واحدة انه اتى ركعتين فيها او ما زاد ركعة لان صورة الشيء غيره مع انه غير ممكن فتامل والثاني الثاني هو انه لو لم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش لحال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذ لو لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف



فاذا رأى من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل عن الجنابة او بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة به وذلك الصالح قد يكون رآه او رأى مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عند المطابق لنفس الامر بظنه وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وسائر الشرائط ولا ريب ان الصحيح من العادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه التفتيشات والتدقيقات ويعطون الى من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يختص النذور في الاعصار والامصار على مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثلا انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه وبانهم يعطون به بعد ثبوت علم الثمرة نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فاذا لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه انه ممن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الامر جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأمور بطلانها على مذهبه ولو انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه انتهى كلام المؤيد الفاضل المحقق دام ظله العالي اقول هذا الكلام يرجع الى امرين متغايرين الاول بالنسبة الى الناذر محصله ان تلك الالفاظ لو كانت اسامي للصحيحة لزم على الناذر التفتيش في احوال المصلي ليظهر عليه صحة صلوته باعتقاده والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب عنه بمنع الملازمة على المعنى الذي بنى الكلام عليه وما ذكر في بيانها غير تام توضيح الحال هو انك قد عرفت مما اسلفنا ان المراد بالصحيح المعنى المحصل للامتثال فالناذر فيما نحن فيه يرجع نذره على القول بالصحيح الى انه من اتى بالمعنى الذي يحصل الامتثال له على كذا ولا شبهة في تحقق هذا المعنى بعد تسليم حمل افعال المسلم على الصحة هو بناء المورد بالنسبة الى كل مصل فيحصل له الوفاء بالنسبة الى الناذر الى كل احد لما ذكر وما اشتهر من ان المفروض في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده الى آخره ان اريد به المعنى المحصل للامتثال لذلك المصلي باعتقاد الناذر فهو مسلم لكن انتفاؤه ممنوع لوضوح ان كل مجتهد يتعين عليه العمل باجتهاده عند كل احد بل الناذر المجتهد يعتقد انه لو ترك المصلي الصلوة على مقتضى اجتهاده وجب عليه وفق اجتهاده والناذر لم يحصل له الامتثال والمقلد لا يتعين عليه تقليد معين عند انتفاء الاعلمية والحاد

ومعها يخرج المقام عن محل الكلام وان اريد به المعنى المحصل للامتثال للناذر كما هو ظاهر الكلام فهو
وكيف لا مع ان ذلك للمصلي على كون اللبس بدلا لو لم يكن الآتي الملتزم بالمعنى الصحيح المحصل للامتثال مطلقا
كذا على هذا القول كما انه يحصل له الامتثال بالنسبة اليه لعدم ايجاب الناذر بدلا منه واما كونه محصلا
للامتثال للناذر فمن اين **مع انه** هو تقييد خارج عن مدلول اللفظ يفتقر الى دليل آخر الا ترى انك اذا صرحت
بالصحة وقلت للمصلي بالصلوة الصحيحة كذا لا يفهم منه المعنى المحصل للامتثال للناذر بل مطلقا وبناء
على ما ذكر يلزم على القول بالاعم التفحص عن مراتب الصحة مع ان انتفاء التفتيش على تقدير مشترك
بين الصورتين والاكتفاء بما يحصل الامتثال محقق على التقديرين وما يريد بذلك بناء هو انا مكلفون بالمعاملة
بمن كانت معاملته صحيحة ولا شبهة ان الصحة في المعاملات ايضا يختلف باختلاف الآراء فرب معاملة
تكون صحيحة عند مجتهد وفاسدة عند آخر ومقتضى ما ذكر لزوم التفتيش عن صحتها فان ظهر عليه صحتها عنده
او عند مجتهده يجوز والا فلا مع ان انتفائه مما لا شبهة فيه والاكتفاء بمطلق حمل فعال المسلمين على
الصحة مما لا شك يعتريه والقول بانا لم نقف الى الآن على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات الى آخر
على تقدير تسليمه ليس مبنيا على ما بناه المورد من ان ذلك لاجل كونها اسامي للاعم بل لان الناذر على الوجه
المذكور لا يوجب ذلك اذ معناه ليس الا ما سلف وايضا ان انتفاء هذه التفحصات والتدقيقات لا
اصل له اذ لانا لم نقف الى الآن على من نذر بذلك وعلى تقدير فرض الوقوع مع كونه خلاف ظاهر العباد
نقول بمثل ذلك فيما لو صرح في مقام النذر بالصحة كما عرفت **قال الثاني** بالنسبة الى المأموم **محصله** كما نقله
من انه لو كانت الالفاظ اسامي للصحيح لزم التفتيش والتفحص عن مذهب الامام في جزئيات المسائل والتالي
باطل فالمقدم مثله فعدم التفتيش قرينة كونها اسامي للاعم والجواب عنه بمنع الملازمة اصلا
ان مرادنا بالصحيح ليس الا المحصل للامتثال وقد دلت الادلة الشرعية على جواز الاقتداء
بعد ثبوت عدالة الامام مطلقا الا اذا علم المخالفة بين اعتقاد الامام والمأموم بحيث يكون مبطلا على
اعتقاد المأموم دون الامام كما اذا اعتقد الامام جواز قراءة العزيمة في الصلوة فقرأها لذلك و
اعتقد المأموم حرمتها او اعتقد الامام عدم وجوب السورة فيها فتركها لذلك والمأموم وجوبها و
ما لم يظهر المخالفة على الوجه المذكور يجوز الاقتداء لعموم الادلة وهو يستلزم ان يكون تلك الصلوة



ولا نعني بالصحيح الا ذلك فمن اين يستلزم القول بالصحيح التفحص المذكور ثم نقول لا شبهة فان المأمور
به مطلوب الشارع ليس الا الصحيح ولو على القول بالاعم كما لا يخفى فما ذكر من كون الاختلاف في الصحة باختلاف
الآراء موجبا للتفحص المذكور على تقدير تسليمه لا اختصاص له بالصحيح بل مشترك بين القولين فيتحقق
الموجب على التقديرين وكون اصل الاثم للاعم بعد القطع بارادة الصحيح لا يوجب الافتراق المذكور كما لا يخفى
فالتمسك بذلك تأييدا للقول بالاعم بعد القطع بما ذكرنا غير سديد لو تمسك به متمسك في ان المطلوب
ليس الصحيح والا لوجب التفحص او للقول بالاعم مع عدم تسليمه لسلم عن ذلك لكنه مما لا شبهة في فساده
هذا يتوجه على الاول ايضا لوضوح ان مقصود الناذر الصلوة التي امر بها الشارع ولا شبهة في انها صحيحة
ولو على القول بالاعم فلا يتفاوت الحال في ذلك بين القولين فتامل **قال الثالث** انه لا اشكال عندهم
في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزم على
ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي
في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق
بالصحيحة على مفروضهم الى ان قال ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا **ان قلنا** بدلالة النهي
على الفساد فيها ايضا **اقول** وقريب من ذلك ما ذكره شيخنا الشهيد الثاني في المسالك في كتاب
الايمان ولعله مأخوذ منه حيث قال واعلم انه لو باع على تقدير حلفه على عدمه انعقد وان
قلنا ان النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد خصوصا اذا كان النهي لوصف خارج كما هنا ولو قلنا
بدلالته على الفساد كالعبادات ففي الجمع بين ذلك وبين حمل مطلقه على البيع الصحيح اشكال لان
اليمين يقتضي عدم الصحة فلو اشترطت صحته يلزم الجمع بين النقيضين اولى دم غيره اما الحالف ولا
يلزم من ثبوت اليمين النهي عنه المقتضي لفساده المقتضي لعدم تعلق النهي به فيحكم بصحته فيلزم من ثبوت
اليمين نفيها فلا يتحقق بعد تعلقها الحنث امتناع وقوع ضده وهو العقد الصحيح انتهى كلامه رفع مقامه
فالجواب عنه ان ما ذكر من الحكم بعدم الاشكال في صحة اليمين على ترك الصلوة فيما ذكر وان كان مسلما
لكن الحكم بذلك في حصول الحنث بفعل الصلوة غير مسلم وكيف مع ان كلام المسالك المذكور وهو
قوله فلا يتحقق بعد تعلقها الحنث الى آخره جار فيما نحن فيه ايضا فتامل **وقال** شيخنا الشهيد في القواعد

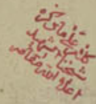
لو حلف على ترك الصلوة في الدار المغصوبة او على ترك الصوم مع الجنابة او على ترك بيع الخمر والخنزير
الحمل على الصورة فيحنث بها وعدمه لانه حلف على ممتنع شرعا ومن المعلوم ان الامتناع الشرعي انما هو لعدم
امكان الصلوة مثلا في المكان المغصوب لكونها اسما للصحيح وهو مخصوص بما نحن فيه ايضا بعد الحلف
لوضوح ان بعده لا يمكن اتيان الصلوة الصحيحة في الاماكن المكروهة مثلا لكونها منهيا عنها فبعد
الحلف على ترك الصلوة ليس الاتي به بصلوة فلا حنث وقال في المسالك اذا حلف ليبيعن الخمر لم ينعقد لان
العقد الصحيح متعذر وغيره غير مراد من اطلاق اللفظ لغة وعرفا ولو حلف لا يبيعه فقيل لا يحنث ببيعه لانه
بيع فاسد فلم يتناوله اليمين ولا يجري جريانه فيما نحن فيه ايضا اذ نقول لا يحنث بالصلوة بعد الحلف لكونه
صلوة فاسدة فلم يتناولها اليمين قال العلامة اعلى الله في دار الكرامة مقامه في القواعد الاطلاق ينصرف الى
الصحيح من العقود فلو حلف ليبيعن او لا يبيع انصرف الى الصحيح دون الفاسد ويظهر الحال فيه مما تقدم
فتأمل ثم نقول على تقدير التسليم لا اختصاص له بالقول بالصحيح لوضوح ان قصد الحالف عدم اتيان الصلوة
المطلوبة منها وبالجملة الصلوة التي كلفه الشارع بها ومعلوم انها لا تكون الا صحيحة جزما كما ترى او
في العبادة يقتضي الفساد الى اخر ما ذكره في التأييد ومجرد كون الصلوة اسما للاعم لا يكفي في تحقق الحنث بعد
كون متعلق الحلف الصلوة الصحيحة وهذا الكلام مما سلمه المولى الفاضل دام ظله العالي حيث قال
في بعض كلماته يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار ولو اتى بها فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكر
من ارادة الصحة في امثال ذلك وان بنى على المختار انتهى وعلى فرض التسليم يمكن ان يجاب عنه بما اجاب
شيخنا الشهيد في المسالك في نظير المسئلة بان يقال ان متعلق اليمين الصلوة الصحيحة لولا اليمين فيتحقق
الحنث بكل صلوة لو لم يكن اليمين لصحت فلو اتى بالصلوة في شيء من الاماكن المكروهة كالحمامات وبين
المقابر ومعاطن الابل وجواد الطرق بعد الحلف على تركها فيها يتحقق الحنث لذلك فتأمل وبالجملة لا نجد الفرق
فيما ذكر بين القول بالصحيح والاعم والرابع هو انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيح تعدد القول
ماهية للصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر
وكذلك للشاك والمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي
في جزئيات مسائل النسيان والشك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك لانه بناء على القول بالصحيح

هو

هو ان لفظ الصلوة مثلا اسم للمستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط ولا ريب ان الاجزاء والشرائط
يختلف في الصور المذكورة بالزيادة والنقصان وما نقص فيها بعض الاجزاء او الشرائط بدل
اما ان يقال فيه بعدم صحتها او بكونها ماهية على حدة لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب وفيه
القول بالاعم فانهم يقولون بان ماهية صلوة الظهر التامة واحدة ولا يخرجها عن الحقيقة نسيان
جزء او شك او غير ذلك فيمكن لهم التمسك في الصحة بصدق الاسم وحصول الامتثال بسبب الاتيان
بالمسمى والجواب عنه يظهر مما قررناه في ادلة القول بالصحيح توضيحه هو انا نمنع لزوم ذلك على المختار لانا
نقول ان لفظ الصلوة مثلا موضوع للمعنى الذي يحصل به الامتثال وهو معنى واحد يتحقق في ضمن افراد
متعددة كتحقق المعنى العام في ضمن افراده او اصنافه او انواعه وهو لا يوجب تعدد الماهية اصلا
فضلا عن القول بالف ماهية ثم على تقدير تسليم ذلك نمنع استحالة ذلك وعلى مدعيها البيان فتأمل
ومما ذكرنا ظهر الجواب عما ربما يتوهم انه لو كان لفظ الصلوة اسما للمستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط لزم
انتفاء الصحة عند انتفاء الاجزاء غير الاركان مثلا والتالي باطل لان من ترك ما عدا الاركان ناسيا يحكم
بصحة صلوته والملازمة ظاهرة وتقرير الجواب بعدما قررناه غير مفتقر الى البيان نعم لو استدل احد
بجواز ان يكون لفظ الصلوة اسما للاركان كما هو مقتضى القول بالاعم على ما صرح به بعضهم لكان له وجه
اذ لو صح ذلك لزم انتفاء الصلوة عند انتفائها ولو بعضا والتالي باطل لان كثيرا من المواضع يحكم بتحقق
الصلوة مع انتفائها كصلوة الموافقة والمسايفة والمطاردة ونحوها بخلافه على القول بالصحيح لانه
بناء عليه يكون الصلوة اسما لما يحصل به الامتثال وهو متحقق في الصلوات المذكورة ايضا كالاخرى فتأمل
ثم نقول على تقدير تسليمه لا اختصاص له بالقول بالصحيح ايضا لان الحكم بان تلك الماهية التامة للصلوة
مثلا لا يصح واحدة الى اخر لا يصح الا على تقدير ان يكون المراد بتلك الماهية الاركان المعهودة وكون لفظ
الصلوة اسما لها كما تقدم نعم نقول ان الحمد مثلا اما ان يكون خارجا عن حقيقة الصلوة ويكون من قبيل
الشروط او لا والاول فاسد للقطع بحصول الافتراق بين الحمد والتشهد مثلا وبين ستر العورة مثلا وحكمهم
بجزئيته حيث حكموا بالفرق بين الاجزاء المنسية بلزوم التدارك في بعضها دون الاخر فتعين الثاني وعلى
نقول لا شبهة في حصول الفرق بين الماهية المركبة من الاجزاء الاربعة كالاركان وبين المركبة من الاجزاء الخمسة

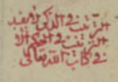


او السنة او السبعة وهكذا وبين كل واحد منها وبين الاخر فاختلف الماهية على القول بالاعم ايضا لما تقدم ان انتفاء اى جزء كان لا يوجب انتفاء الماهية وما نحن فيه من هذا القبيل وهو يستلزم عدم اختلاف الماهية على تقدير اجتماعها مع الاركان وانفكاكها عنها قلنا مقتضى ذلك ان تلك الاجزاء باسرها ما عدا الاركان الاربعة مثلا اجزاء للماهية تتألف منها ومع ذلك انتفاؤها باسرها لا يستلزم انتفاء الماهية وهذا الحكم ظاهر لا يكاد يرتضيه العاقل كما لا يخفى على المنصف المتأمل ايراد كلام للتنبيه على مرام اعلم انه ربما يتوهم من عنوان المسئلة على ما اشتهر في الالسنة من ان الفاظ العبادات هل هى اسامى للصحيحة او الاعم اختصاص النزاع في المسئلة في العبادات وعدم جريانه في المعاملات لكنه ليس بصحيح بل هو متحقق في القسمين وجار في المقامين وهذا وان ظهر مما ذكرناه من مطاوى الابحاث السالفة لكنا اعدناه تاكيدا للمطلب وتبعيدا عن الغلط في المقصد قال في الشرائع اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود قال في القواعد المطلب الرابع في العقود والاطلاق ينصرف الى الصحيح منها ولو حلف ليبيعن او لا يبيع انصرف الى الصحيح دون الفاسد الا في المحرم بيعه كالميتة والخمر والخنزير فان اليمين على عدم البيع لا يتعلق الا بالصحيح بل الى الصورة الى اخر ما ذكره قال في الارشاد العقد هو الايجاب والقبول فلو حلف ليبيعن او ليهبن لم يبر الا بهما وانما ينصرف الى الصحيح فلا يبر بالفاسد قال في المسالك عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما الى اخر ما تقدم وقال في موضع اخر قد تقدم ان اطلاق العقد محمول على الصحيح دون الفاسد لانه حقيقة فيه وانما يحمل اللفظ مع الاطلاق على الحقيقة مع عدم قرينة صارفة عنه الى المجاز فاذا حلف ليبيعن الخمر لم ينعقد لان البيع فاسد فلم يمكن انعقاد اليمين واختار المصنف رحمه الله والاكثر الحنث هنا لدلالة العرف على ان المراد هنا صورة البيع ولانه لما اضاف البيع اليها وهى غير قابلة له كان اللفظ محمولا على صورة البيع صونا للكلام عن الهذر قال شيخنا الشهيد في القواعد الماهية الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضى فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة



او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا ولا يخفى عليك ان هذه العبارات باسرها دالة على ان الفاظ المعاملات ايضا حقائق في الصحيحة فيعلم منه مضافا الى ما ذكر عدم اختصاص القول بالحقيقة الشرعية في العبادات عندهم كما ذهب اليه بعض الاعلام لكن ما ذكره شيخنا الشهيد من التفريع منظور فيه اذ مع الحلف على ترك الصلوة في الاماكن المكروهة يكون الصلوة منهيا عنها والنهى في العبادة يستدعى الفساد فعلى هذا لا يتصور الدخول فيها صحيحة ويكون من قبيل ما ذكره واما لو تحرم في الصلوة الى اخره لانه لا يقال النهى لم يتعلق بنفس الصلوة بل بمخالفة الحلف وهى خارجة عنها لانا نقول المفروض ان الحلف على ترك الصلوة والحلف على النفى عندنا يقتضى تحريم المحلوف عليه كما ان الحلف على الاثبات يقتضى وجوبه فيكون الصلوة منهيا عنها وعلى فرض التسليم يكون الصلوة في تلك الاماكن مستلزمة لمخالفة الحلف والنهى في العبادة يقتضى فساده سواء تعلق بنفس العبادة او جزئها او لازمها ويمكن الجواب عنه بما ذكرنا اخيرا في الجواب عن التأييد الثالث عن المسالك وحاصله ان متعلق الحلف الصلوة الصحيحة لولا الحلف فيتحقق الحنث بالصلوة التى لولا الحلف لصحت نعم يتوجه الايراد من وجه اخر وهو انك قد عرفت ان الصلوة اسم للمجموع المركب الذى كل ابعاضها اجزاؤها لا اجزاؤها فاتيان بعضها لا يكفى والحنث انما يلزم باتيان الصلوة فيها وهو لا يتحقق الا بعد الفراغ منها فمجرد الدخول فيها لا يوجب المخالفة فتامل ايراد كلام لاختتام مرام ومن المهم في هذا المقام التنبيه على امرين الاول في دفع المشكوك بالاصل مطلقا ولو كان جزءا وهذا المطلب وان استوفيناه فيما سلف لكن اوردناه هنا ايضا تاكيدا للمقصد واشارة الى بعض الفوائد فنقول تحقيق الحال في المقام يستدعى التفصيل في المرام بان يقال العبادات منقسمة على قسمين قسم منها وقع التكليف والخطاب بالفاظها المجملة كالصلوة والزكوة والصوم والحج ونحوها كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فمن شهد منكم الشهر فليصمه واتموا الحج والعمرة لله ومنه قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وعلم المراد منها ببيانات الشارع وقسم منها لم يقع التكليف والخطاب به بالالفاظ الدالة على ماهياتها كالوضوء كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين ومن هذا القبيل التيمم كما في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فان كان من القسم الثانى ينبغى القطع

دفع المشكوك فيه بالأصل فاللازم الإتيان بكل ما يفهم من الكلام شرطا كان او جزءا فاذا ادعى جزئية
غيره ولم يقم عليه ما يطمئن النفس به يكون الأصل البراءة عنه اذ الظاهر من ذلك الكلام المسوق لبيان ماهيتها
انها عبارة عن المفهوم لعدم جواز الاغراء بالجهل وهذا مما لا ينبغي التأمل فيه ولو على القول بالصحيح
وانما الكلام في ان مدلول الكلام في امثال المقام هل هو ما دل عليه الفاظه بأوضاعها اللغوية او اعم
منه بأن يكون هناك مدلول آخر يستفاد من الترتيب الذكري اي يكون الترتيب في الذكر مفيدا للترتيب في
الحكم فعلى الثاني يكون الترتيب المعهود في الوضوء ايضا مفهوما من الآية فلا يمكن في دفعه التمسك بالأصل
بخلافه على الأول فيه اشكال من ان التقديم قد صدر من فاعل مختار فلا بد ان يكون لمرجح ومن ان الكلام
لا يتم الا بتقديم بعض اجزائه على الآخر كما لا يخفى على اي متكلم كان وان الخطابات الشرعية على نهج الخطابات
العرفية ولا دلالة للتقديم في الذكر على التقديم في الحكم في العرف والعادة وهذا هو التحقيق لكن في غير خطابات
الله سبحانه لما ذكر وكون التقديم لمرجح لا يقتضي ان يكون المرجح ذلك واما فيها فالظاهر ان الترتيب في الذكر
يفيد الترتيب في الحكم لا لما ذكر بل للنصوص الدالة عليه كقوله صلى الله عليه وآله حين سئل عن مبدأ السعي
من الصفا او المروة بعد نزول ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدأ بما بدأ الله به ومثله في الوضوء
ايضا وهذا وان ورد في موضع خاص الا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل ويتوجه عليه ان غاية ما يستفاد
من قوله صلى الله عليه وآله ابدأ بما بدأ الله لزوم الابتداء بما بدأ الله تعالى وهذا يحصل بالابتداء في
الوجه سواء قدم غسل اليد اليمنى على اليسرى او عكس بل يحصل بتقديم المسح بأسرها او بعضها على غسل اليدين
كما لا يخفى واين ذلك من الترتيب المعهود في الوضوء الآن بل حتى ان المدلول الحرفي لقوله ابدأ بما بدأ
الله الابتداء بما ذكره اولا ثم بما بعده وهكذا الى آخر اما يكون الابتداء فيه مجموعا على الاضافي اي
بالنسبة الى ما بعده اولا فتأمل ان قلت ان هذه الآية الشريفة من آيات سورة المائدة وهي آخر سورة
نزلت والوضوء كان في اول الشريعة واجبا فلا يكون انشاء التكليف بالوضوء من هذه الآية بل تكون
بيانا لماهيته لانهم كانوا في ذلك الزمان يعرفونها ولان البيان لا بد ان يكون وافيا محيطا لجميع المبين والأمر
ليس كذلك قطعا قلنا كون السورة من آخر سور القرآن لا يوجب ان يكون كل آية من آياتها كذلك وعلى
التسليم نقول معرفتهم الوضوء قبل نزول الآية لا يوجب عدم بيان ماهيتها في الآيات النازلة بعد كما



يخفى

يخفى اذ كما يكون ماهية الوضوء معلومة عندهم كذلك وجوبه ايضا بل بطريق اولى كما لا يخفى ومقتضى
صدور الأمر به بعد مع انه لا شبهة في فساده والقائل فيه هي الفائدة في بيان الماهية بعد علمهم بها ثم
لا شبهة ان الظاهر من سياق الآية الشريفة انها مسوقة لبيان الماهية بحيث لا يمكن انكاره والحمل على نظائر
لا يلزم الا مع القرينة الصارفة ومجرد علمهم بذلك لا يصلح لذلك كما لا يخفى واحتمال ان يكون البيان في الآية ايضا
مقصودا لما بينه النبي او تأكيدا له او غير ذلك كافادتها لمن بعدهم لا يقال ان الخطابات الشفاهية مختصة بالموجودين
في ذلك الوقت فلا يفيدنا ولمن بعدهم لانا نقول ان الاستفادة منها ليس لشمولها لنا بل لكون المفهوم منها
ذلك والمفهوم معتبر بالنسبة الينا ايضا لاشتراك التكليف والقول بأن البيان لا بد ان يكون وافيا لتمام المبين
لا يقتضي ان لا يكون ما لم يستقص فيه غير مبين لوضوح ان كثيرا من الأدلة الشرعية كذلك فما ثبت [illegible]
نقول به والترتيب يظهر فيما لم يثبت ولذا قال صاحب المدارك قدس سره ما حاصله ان الله تعالى امر بغسل الوجه
واليدين ومسح الرأس والرجلين كيف كان الغسل والمسح فلا اجمال اصلا فما ثبت من دليل اعتباره مثل الترتيب
والموالاة والنية نقول به وما لم يثبت فالأصل عدمه ولا حاجة الى بيان فعلا وقولا كما هو الحال في العبادات
ان قلت ان الاشتغال اليقيني بالوضوء ثابت والبراءة اليقينية لا تحصل الا بالاتيان المشكوك فيه فلا يجوز دفعه
بالأصل قلنا الاشتغال انما هو بايجاد تلك الماهية وقد ظهرت بالأدلة الشرعية كما هو المفروض ويتحقق
حصول الامتثال بايجادها والزائد عليه غير مسلم لعدم الدليل فالأصل البراءة عنه ففي هذا القسم لا تمسك
بالاشتغال الثابت بالنسبة الى المشكوك وأما القسم الثاني اي اذا وقع الخطاب باللفظ المجمل من غير ان يعقب
بالبيان كما في الصلوة مثلا فقبل ظهور الماهية فيه لا شبهة في لزوم الاتيان بالأمور المشكوكة وعدم حصول
الامتثال بدون تحصيل البراءة اليقينية ولو كان الاحتمال من الخبر الضعيف المتأيد بما ذكر وأما بعد ظهورها
على الوجه الذي ذكرناه فالظاهر ان حاله في جواز دفع المشكوك بالأصل وعدم لزوم التمسك بالاشتغال
الثابت حال القسم الأول اذ ظن المجتهد بعد مراعاة ما يجب عليه مراعاته في حكم القطع لكن الكلام في انه لو لم يظهر
دليل معتبر على اعتبار شيء في تلك العبادة شرطا كان او جزءا او عارض منه مثله هل يعد والمثبت
الى الاشتغال الثابت او النافي نظرا الى اصالة البراءة الظاهر الأول ويظهر وجهه مما ذكر الا
عند اعتقاد النافي بشيء آخر والحاصل المناط تحقيق الماهية عند المجتهد فان حصل ولم يوجب المثبت لم



فى ذلك تقديم النافى عملاً باصالة البراءة ولا يجب تقديم المثبت تمسكاً بالاشتغال الثابت ومما ذكر
ظهر لك الافتراق بين ما يتمسك فيه بالاشتغال الثابت وما يتمسك فيه باصالة البراءة وفيما
توهم التدافع فى كلمات الفقهاء حيث يتمسكون بالاشتغال الثابت وباصالة البراءة مع ان مقتضى
الاول لزوم الاتيان والثانى عدمه وذلك لان من الامور المعتبرة فى الثانى وحدة المورد وهنا
ليس كذلك كما عرفت ومما يتمسك فيه بالاشتغال اليقينى هو ما اذا كلف بشئ غير معين فى نظر المكلف
بل مترددة بين امور محصورة كما اذا فاتت احدى الفرائض الخمس واشتبه بين الثنائية والثلاثية والرباعية
فانه يجب عليه ان ياتى بثلث صلوة اذ الاشتغال اليقينى ثابت ولا يحصل البراءة الا بذلك وكذلك الحال فى
الاناءين المشتبهين والثوبين وامثال ذلك ولا يجوز ان يتمسك فى امثال المقام باصالة البراءة عما سوى الواحد
لانتقاضها بثبوت التكليف بواحد مردد بين اثنين والبراءة لا تحصل الا بالجميع **قال الاستاد الثانى** هو انه يعلم
ان المشهور فى الالسنة بل المذكور فى الكتب المتداولة ان الصلوة فى اللغة للدعاء وفى الشرع للاركان المعهودة
وهو لا يتم الا على القول بالاعم وينافى كونها اسماً للصحيحة كما لا يخفى فكيف ندعى ان القول بالصحيح قول الاكثر
او الكل مع انه يمكن مما ذكر دعوى عكسه والجواب عنه وان يظهر مما ذكرناه فى المباحث السالفة لكن الاكتفاء بذلك
حذراً عن غفلة الغافل فنقول ان هذا الكلام وان شاع فى الالسنة لكنه ليس محمولاً على ظاهره قطعاً وكيف
مع انك قد عرفت تصريحاتهم بكونها اسامى للصحيحة فيعلم منه ان مرادهم فى تلك المواضع ليس الا التنبيه على المغايرة
بين المعنى اللغوى والشرعى وهذا يحصل بما ذكروه لان مرادهم ان الشارع جعل تلك الالفاظ اسماء للاركان
كما هو محل النزاع على انا نقول ان نسبة هذا المرام الى العلماء الاعلام امر عادٍ عن البرهان مقرون بالظلم والعدوان
وكفاك فى الوصول الى حقيقة الحال حكاية جملة من الاقوال قال العلامة اعلى الله مقامه فى النهاية ان الصلوة فى
الشرع للركعات المخصوصة وفى التهذيب نقلها الشارع الى الافعال المخصوصة وقال السيد الاستاد عميد الدين فى
شرحه ان الصلوة نقلها الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المخصوصة
من التكبير والقراءة والتسبيح وقال فى المعالم كاستعمالها فى الافعال المخصوصة بعد وضعها فى اللغة للدعاء وغير ما ذكر
من الاقوال نعم هو مذكور فى بعض الكتب وبناؤه اما على ما ذكر او على الغفلة او على تعميم الاركان بحيث يشمل الغير
المصطلح عليه وغيره او على القول بالاعم مع تامل فيه فاتضح الحال وارتفع الاشكال بعونه الله المتعال

